د. أحمد الصادقي

إشكاليّة العقل والوجود في فكر ابن عَرَبي

بحث في فينومينولوجيا الغياب

المدار الإسلامي

إشكاليّة العقل والوجود

في فكر ابن عَرَبي

بحث في فينومينولوجيا الغياب

د. أحمد الصادقي

تقديم

الدكتور عبد المجيد الصغير

دار المدار الإسلامي

إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي

بحث في فينومينولوجيا الغياب

د. أحمد الصادقي

الطبعة الأولى

آذار/مارس/الربيع 2010 إفرنجي

موضوع الكتاب فلسفة التصوف الإسلامي

تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي

الحجم 17 × 24 سم

التجليد فنّي مع جاكيت

ردمك ISBN 978-9959-29-471-5

(دار الكتب الوطنية/بنغازي - ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2008/784

دار المدار الإسلامي

الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،

هاتف 04 03 75 1 961 + نقال 89 39 93 3 961 +

05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +

ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان

بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية

زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى

هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +

بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

تقديم

ليس هناك شك في أنّ التأريخ للفكر الإسلامي جثمت عليه لفترة طويلة نزعة إقصائيّة عمّت مختلف تجلّيات ذلك الفكر، بحيث نستطيع أن نزعم أن جُلّ الأعمال التي أرّخت للفكر الإسلامي عرفت تُخمةً في التقييمات والأحكام الغليظة والنزعة الإقصائية، أكثر ممّا عرفت استقصاء وبحثاً موضوعياً للمواقف الكلامية والفلسفية والصّوفية... وقد اعترف قديماً صاحب **مقالات الإسلاميين** أبو الحسن الأشعريّ، وهو من أكبر مؤرّخي الفكر الإسلامي، أن تاريخ هذا الفكر يشهد قلّة إنصاف الخائضين فيه وكثرة تحاملهم على خصومهم وإرادة التشنيع عليهم وقلّة بضاعتهم المعرفية حولهم! ويكفي أن نذكر بهذا الصدد أنّ ابن تيميّة قد اتّخذ من «الجهميّة»، وهي أوّل مدرسة تأويليّة طرحت مشكلة القراءة والمصطلح في الإسلام، اتخذ منها مصدراً ثابتاً ونموذجاً دائماً لكل ما اعتبره «بدعة» في التأويل والقراءة، وصارت الجهميّة لديه نعتاً قدحياً يُلْمَز به كلّ المعتزلة والفلاسفة والصّوفية بل وحتى غالب جمهور الأشاعرة؛ ممّا يوحي بتحكم نزعة تقييمية قائمة على الإقصاء المبدئي دون مراعاة مقاصد وأهداف أصحاب المذاهب والاتجاهات الفكرية...

غير أنّ المستغرب ليس وجود هذا النوع السلبي في تقييم المذهب المخالف قديماً فحسب، بل المستغرب أكثر هو استمرار هذه النزعة الإقصائية إلى يومنا هذا. وقد حاول مؤخراً «كاتب» في منبر إعلامي أن يحذّر قُرّاءه ممّن نعتهم بالليبراليّين الجدد المتذبذبين في مواقفهم الفكريّة وولاءاتهم السياسيّة؛ ولم يجد ما يقرّب به إلى القارئ المعاصر هذا النموذج الكريه من «الولاء المزدوج» غير **الأشعريّة** والفكر الأشعريّ! لأن الأشعريّة في زعمه تنكّرت لأهل السُنّة، وهم في رأي هذا الكاتب ينحصرون في الحنابلة و«أهل الحديث»؛ ومن ثم فالتحذير اليوم، يجب أن يشمل تلك الليبراليّة السياسيّة والكلام الأشعريّ!

حقّاً! إن الانشغال بل الافتتان بابن عربي الحاتمي، مدحاً أو قدحاً، لم ينقطع منذ غادر «الشيخ الأكبر» هذه الدنيا إلى يومنا هذا. ومن الغريب أن تكون الجهات القادحة تكاد تنحصر، داخل المجتمعات الإسلاميّة، في الدوائر الحنبلية المعاصرة، وأن يكون مفكّرو الغرب المعاصرون من يتصدى اليوم للدفاع عن تراث ابن مُرْسية وصوفيّها الكبير. والواقع أن ليس كفكر ابن عربي وتراثه الضخم في حاجة إلى تصحيح مفاهيمه الحقيقية ومقاصده البعيدة، والنظر إليها بعيداً عمّا تراكم في ظروف سياسية وفكرية خاصّة من قراءات إسقاطية مُورست على ذلك التراث قديماً وحديثاً. . . وقد لاحظ الدارس الأكبري المعاصر ميشيل (علي) شوذكيفيتش أنّ العديد من الأحكام المسبقة حول ابن عربي في العالم الإسلامي ليعتبر «سوءة من السوءات الفكرية تكشف عن سوء فهم أو سوء قصد»!

ليس من المبالغة القول أن ابن عربي يمثّل نموذجاً ممتازاً للفكر المتيّقظ المنفتح على ثقافة عصره بكل مكوّناتها، والذي جعل من القراءة والتأويل مهنته الدائمة، بعد أن اتخذ من **القرآن الكريم** ومن الكون المنظور معاً «كتابين متناظرين» يُحيل أحدهما إلى الآخر، ويقف الإنسان بينهما، دون غيره، موقف العاشق المولَّه، المهموم باكتناز أسرار الوجود و«قراءة» كلماته السارية فيه. . . ومن المؤكّد أن ابن عربي لم يكن أبداً منشئ «عقيدة» ولا مبتدع «شريعة» فلطالما أعلن عقيدته الإسلاميّة بوضوح. ولطالما دافع عن «ظاهريّته» في باب الشريعة. وإنّ ميزة ابن عربي تكمن أيضاً في قدرته على هضم ثقافة عصره وحرصه على صهرها في بوتقة إسلامية.

لعل من بين مميّزات هذا العمل الفكري الجاد الذي يسعدنا أن نقدّمه للقراء اليوم أن صاحبه الدكتور أحمد الصادقي، قد نجح في أن يضع بين قوسين كل تلك الأحكام المسبقة التي خاضت في تقييم فكر صاحب **الفتوحات** وقد اهتدى المؤلف إلى أسلم الطرق حينما جعل الإطار المناسب للتعرّف إلى فكر الشيخ الأكبر هو الإطار المعرفي والإطار الوجودي، وسلك الفينومينولوجيا منهجاً أو رؤية مناسبة تعانق هذين المجالين بقوة وبكيفية مباشرة. من ثم كان الاختيار المنهجي في هذه الدراسة الفلسفية المعمّقة اختياراً واعياً؛ فرض على صاحبه أن يغربل أوّلاً مفهوم الفينومينولوجيا نفسه ويختار منه الجانب الأنسب ليلائم المتن الأكبري.

وليس غريباً أن يجد المؤلّف في فينومينولوجيا هيدغر نموذجاً «مرشداً» للوقوف على نجاعة هذا المنهج الفلسفي وفائدته في إعادة قراءة فكر ابن عربي، برغم ما تنطوي عليه هذه القراءة من مغامرة حقيقيّة بالنظر إلى الصعوبات المعروفة في المتن الأكبري.

حقاً! إن الاستقلال الفلسفي قد فرض على المؤلّف أن يُبقي على مسافة بينه وبين ذلك المتن معلناً أنه ليس من «مريدي» الشيخ الأكبر! والواقع أنه ليس بإمكان أحد أن يصير اليوم من مريديه؛ لأنّ ذلك ليس مشروطاً بمحض «الإرادة»، بل لابد من التلقّي والرياضة وهما معاً مشروطان بالحياة وبالمواجهة! وحتى لو لم يكن الباحث في المتن الأكبري مريداً فهو قارئ له، والقراءة مستويات، وأول مستوياتها طلب «الفهم». وهذا أقصى ما يتمنّاه ابن عربي من قارئه، أن يريد فهم الخطاب. ولعل هذا ما دفع بالدكتور أحمد الصادقي أن ينعت دراسته هذه بأنها «أنطولوجية»، لأنّ بؤرة الاهتمام فيها مشكلة الوجود، كما أنها علاوة على ذلك «هيرمينوطيقية»، لأنّ قصدها البعيد فهم الوجود وتأويله؛ ثم هي ثالثاً دراسة «فينومينولوجية»، لأنّ غايتها الوقوف على الأنماط التي يتشكّل من خلالها الوعي بالعالم. ولعل في كل ذلك ما سمح للمؤلف أن يتصدّى للدفاع عن «نسقية» فكر ابن عربي كفكر منظّم بحسب نظام الوجود المتنوّع.

من اللازم إذن أن ينتبه المنشغلون بتقييم فكر ابن عربي إلى أن الأُطروحة الأساس في هذا الفكر تكمن في كون «الوجود» أعمّ من العقل وأبعد من أن يحاط بكنهه في لحظة من لحظات العقل النهائي، ومع ذلك فالوعي بهذا الوجود كافٍ ليثير فينا **حق التساؤل عنه!** ومن ثم ليس بالضرورة أن يكون الوضوح أو البرهان السمة الغالبة لِما نبحث عنه، لأن ما نستطيع، أن ندلّك على طبيعته ونحيط ببدايته ونهايته وهو كعباب البحر بالنسبة «للمحيط الذي لا ساحل له». أَنَكْتفي بالعباب وننفي ما وراءه من الأعماق؟!. من هنا مشروعيّة البحث عن المعرفة (Quète du savoir) في تجربة ابن عربي، وهو بالتأكيد بحث نظري محض، **وليس ديناً يُتعبد به** أو يُلزم به سائر الناس. ومن ثم يُخطئ أولئك المنتقدون لابن عربي حينما يظنّون أن ابن عربي في تأملاته الشخصية يمارس الدين أو يُشرِّع للناس؛ بينما الأمر عنده هو بالفعل «مغامرة فكرية» مشروعة و«فتوحات» تهجم عليه؛ ومن

حقّه أن يفكّر فيها و«يتخيل» صورها، دون أن يُلزم بها أحداً. أمّا في باب الدين والتديّن، فابن عربي يعلن صراحة أنه أكثر وقوفاً عند حدود «المشترك» لأن الدين مشترك، ومن ثم ظاهريته التي اشتهر بها. وهذا ما لم يستوعبه خصوم ابن عربي: أنه يجمع بين «الإشراق» و«الظاهرية» !، بينما عنده أن الظاهر - بالرغم من اعتباره مُقدِّمة للباطن وصورة حاضرة له - إلا أنه «التزام» بالمشترك في الدين ووقوف عند حدود أوامره العقديّة والعمليّة؛ في حين أن الإشراق خوض في «الخصوصية» واكتشاف لِما لا يمكن التعبير عنه باللغة المشتركة... فلا مبرر إذن للتبديع والتكفير للإنسان على محض خياله وتصوّراته، ومن منا ليست له تصوراته وتخيلاته الخاصّة!

لقد وُفق الدكتور أحمد الصادقي إلى تقديم فكر ابن عربي كفكر نسقي يخضع لمنطق محايث ممكن تصوره عقلاً، تماماً كما هو الحال مع فكر هيدغر وأمثاله من المفكّرين الذين جعلوا «الوجود» موضوع تأمّلهم ومنطلق فلسفتهم؛ غير أني أعتقد أن التوفيق حالف المؤلّف أكثر حينما أبان، خلافاً للمعتقد السائد حتى الآن لدى الذين لم يكلّفوا أنفسهم عناء الخوض في الفلسفة الأكبرية، تهافت ما يُنسب إلى ابن عربي من القول بما يُسمّى بـ«وحدة الوجود» التي صارت في الكتابات التقليدية المدرسية إلى اليوم علامة تُشير بالتحديد إلى مذهب الشيخ الأكبر. ومن الغريب أن ابن تيميّة، رغم انتقاده العنيف لفكر ابن عربي وأمثاله من الصوفية، يضطر إلى أن يعترف قائلاً: «لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام، وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر، فيقرّ الأمر والنهي والشرائع». خلافاً لابن سبعين، مثلاً... وهو من ابن تيمية موقف جدير بالانتباه إليه حين تقييمه للتجربتين الفلسفية والصوفية في الإسلام: حيث نجده في تقييمه للتجربة الفلسفية يعتبر أبرز نماذجها، وهو ابن رشد، **أقربهم إلى الإسلام**؛ في الوقت نفسه نجده يعتبر أشهر النماذج الصوفية، وهو ابن عربي، **أقرب الصوفية إلى الإسلام**؛ فالأقرب إلى الفلسفة أقرب إلى الإسلام؛ والأقرب إلى التصوّف أقرب إلى الإسلام ! وهذا عجيب من هذا الناقد الحنبليّ الكبير! ورغم سلفيّته الجديدة فقد انتبه علال الفاسي في تأريخه للتصوف الإسلامي بالمغرب، إلى أن الشيخ الأكبر هو أبعد ما يكون عن القول بوحدة الوجود أو القول بوحدة القيم وتساويها بين كل المذاهب والأديان والمعتقدات، مستنداً في ذلك إلى كلام

ابن عربي في كتابه **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**. ونظنّ أن الدكتور أحمد الصادقي، خاصة في تتبّعه النقدي لقراءة بعض المعاصرين لتصوف ابن عَرَبي، قد أزال اللّبْسَ عن العديد من المفاهيم الأكبرية، وخاصة عن مفهوم «وحدة الوجود» بفضل منهجيّته التي اتّبعها في هذا العمل الموفّق وبفضل إفادته من الأعمال الجيّدة للأكبري المعاصر ميشيل شوذكيفيتش، وبفضل الرؤية الفينومينولوجية التي نجح بفضلها في إخراج كبرى الطروحات الصوفية عند ابن عَرَبي من مجال «الكلام» إلى مجال الفلسفة والهيرمينوطيقا. . .

أخيراً، ليس هنالك شكّ في أن هذه الدراسة المُعمّقة التي نقدّم لها اليوم تنفتح بطبيعتها على مشاريع أخرى تغوص في هذا «البحر الذي لا ساحل له». ويكفي أن نذكر بهذا الصدد أنّ فكر ابن عَرَبي جدير أن يطرح بصدده أيضاً ذلك السؤال الذي طرح مراراً بخصوص فكر ابن رشد، وهو: كيف انتقل هذا الفكر من العالم الإسلامي إلى قلب الفكر الغربي، شمال البحر الأبيض المتوسط؟ فالواقع أنّ ما لمسناه في مؤلَّف الدكتور أحمد الصادقي من نماذج لأنواع من المقارنات والتناظرات يطرح مُشكلاً أساسيّاً حول أشكال انتقال «الأفكار الرحالة» في عالمنا المتوسطي. يزكّي تساؤلنا هذا تلك الدراسات الأكاديميّة التي أثبتت بالملموس وشائج الروابط بين الفكر الإسلامي بالأندلس وتطور وتجدد الفكر اليهودي؛ هذا الفكر الأخير الذي أثبت مؤرخّوه المعاصرون (Gershom, Scholem) في كتابه: **التيارات الكبرى للتصوف اليهودي** مقدار تأثيره في الفكر الجرماني مطلع العصر الحديث. . . والموضوع يحتاج إلى دراسات نقدية مُعمّقة، إلا أن الصلة أكيدة بين الفكر الأوروبي في عصر النهضة والفكر اليهودي، كما أن الصلة أوضح بين هذا الفكر اليهودي وموطنه الأندلس الذي هُجّر منه وحمل معه العديد من العناصر الإسلامية، فلسفية وصوفية ولغوية ودينية خالصة أيضاً، بل إن شهادة الرحالة أحمد ابن قاسم الأندلسي من خلال كتابه **ناصر الدين** دالة على مدى اتساع الحضور الموريسكي جنوب فرنسا أوائل القرن السابع عشر. . .

هناك إذن احتمال بعيد لتسرّب فكر ابن عَرَبي عبر يهود شمال إسبانيا في القرن الثالث عشر إلى الفكر الجرماني خاصة. ولذا لا نستغرب ذلك التماهي بين فكر ابن عَرَبي وبين النماذج الجرمانية التي ذكرها الدكتور أحمد الصادقي في عمله

هذا؛ كما أنه لا مبرّر لاستغراب المرحوم عبد الرحمن بدوي في كتابه **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي** لذلك التشابه الكبير الذي لاحظه خاصة على مستوى المفاهيم والرؤى الوجودية، بين ابن عَرَبي وبين أعمال المفكّرين من أمثال كيركغارد وهيغل وهيدغر... وكلهم لهم ارتباط بالفينومينولوجيا وبمُشكل تأويل الوجود...

لا شك أن التصوّف الأكبري يمثّل اليوم أهمّ القنوات لحضور الإسلام في الغرب واحتضانه من مفكّرين تعوّدوا أن يقتاتوا من مائدة الفلسفة والتأمل النظري، ولم يتعرفوا إلى الإسلام إلا عن طريق أعمال وتراث الشيخ الأكبر وأمثاله من صوفية الإسلام. ونعتقد بعد رصدنا لهذا الواقع أن قيمة الفكر الأكبري تتأكد في ضوء ما أصبحت تعرفه اليوم الدراسات اللغوية واللسانية من تطوّر وما تشهده مشكلة «القراءة» و«التأويل» من اجتهاد، مع ما تعرفه هذه الميادين المعرفية من نقاش حول دور العقل والخيال في إنتاج المعرفة وتوسيع آفاقها... وهل يمكن أن نتحدّث اليوم عن قيمة التصوّف الأكبري دون أن نشدّد على المنزلة التي أولاها صوفيّنا الكبير للإنسان؛ هذا الإنسان الذي هو مدار العالم، لأنه وحده القادر على إضفاء «معنى» على العالم، ولكونه كائناً في ـ هذا ـ العالم على حد تعبير هيدغر. من هنا يكتسب المؤلَّف الذي نقدّم له قيمتَه العلمية، سواءً بالنسبة للدراسات الفلسفية أو الأبحاث الصوفية عامة والدراسات الأكبرية على وجه الخصوص، وهو بهذا يمثّل إضافة في بابه جدير بالقراءة.

الدكتور عبد المجيد الصّغير

مُقدّمة عامة

إشكاليّة البحث وأُطروحته وصعوباته

ما معنى قراءة فكر ابن عَرَبي؟

1 ـ طرح الإشكال وبناء أُطروحة البحث

ما هي دلالة عنوان هذه الأُطروحة بالنسبة لمتن يتعلّق بالتصوّف؟ هل يمكن اعتبار سؤال الوجود من بين الأسئلة التي يطرحها المتصوّف، علماً بأنه سؤال الفلسفة بامتياز؟ هل نريد، من خلال ذلك، أن نقرّب المسافة التي تفصل بين التصوّف والفلسفة، أم أننا أمام فكر هو فلسفي، حتى وإن كان الكثيرون يُدرجونه ضمن الإلهامات الإلٰهيّة، الشيء الذي يغيب معه أيُّ إعمال للفكر وللنظر؟ أيُّ فكر نتحدّث عنه هنا؟ وأيُّ نمط من الإشكاليّة التي يطرحها كل من العقل والوجود في الفكر الأكبري؟ كيف يتبدّى العقل في الوجود؟ وهل يمكن للعقل أن يقدّم نفسه حَكَماً على هذا الأخير؟

من المعلوم لدى الباحثين أنّ الإشكاليّة هي مجموعة من التساؤلات والاهتمامات التي يبدأ بها الباحث من أجل القيام بشرح أو تفسير واقع معيّن، وربما القيام بتأويله. وليس من السهل الإجابة عن هذه التساؤلات بدون معرفة الهدف من البحث. وهذا الهدف هو، هنا، عبارة عن قراءة فلسفية للتصوّف تتأسس على توجّه عام هو أن الوجود ليس مقولةً أو جنساً من الأجناس، وإنما هو ظهور محتجب. هذا التحديد هو الذي اقترح علينا استراتيجية للتفكير في الوجود تستمدّ روحها من فينومينولوجيا الغياب أو ما يُطلق عليه مارتن هيدغر la phénoménologie de l'inapparent. لذلك فإنّ قراءتنا لفكر ابن عَرَبي تريد أن تكون قراءةً أُنطولوجية تكون فيها الغلبة لنمط عرض الوجود على نمط معرفته. قراءةً لا يكون فيها الإنسان منفصلاً عن العالَم ومتعالياً عليه، وإنما يكون فيها العالَم جزءاً من ماهيّة الإنسان والإنسان جزءاً من ماهيّة العالَم. ومن ثُمّ فإن الإشكاليّة التي تحاول هذه الأُطروحة أن تجيب عنها هي: كيف ينبغي فهم العلاقة

المعقّدة بين العقل والوجود في فكر ابن عَرَبي؟ هل الوجود مستعصٍ على العقل؟ وهل يقبل العقل أن يكون الوجود فائضاً عليه، ولاسيما أن الوجود هو موضوع الفلسفة بامتياز؟ بعبارةٍ أخرى: هل الوجود غير ممكن للإنسان إلاَّ عندما يفكر فيه بالعقل لا بغيره؟. أليس للقلب والكشف والحس والخيال دور في فهم الوجود؟ إذا كان الإنسان هو العالَم الذي تتجمّع فيه كُليّة الأشياء، فهل يمكن للإنسان أن يعرف هذه الكُليّة في نفسه انطلاقاً من العقل الذي هو جزء منه؟ هل يمكن للجزء أن يعرف الكل؟ أليس في إمكان قوة إدراكية، في مستوىً ما من المعرفة الصّوفية أن تكون هي كل القوى الأخرى؟ لكن ما علاقة هذه التساؤلات بالفينومينولوجيا؟

إنّ أُطروحتنا تنطلق من الافتراض التالي كما قلنا أعلاه وهو أن الوجود ليس مقولة، وإنما هو ما يعرض نفسه في آخَره الذي هو إياه. هذا الآخَر هو الوجود المضاف وهو الوجود الرُتَبي، وهو أيضاً سَفَر الأسماء الإلٰهيَّة في الإنسان وفي الأشياء. وهذا العرض فينومينولوجي، إذ يقدم نفسه للمشاهدة، للرؤية، والرؤيا، للبصر وللبصيرة، إلخ. إنه عرض لا يقبل الحصر في جنس، لأن الوجود ما يزال يعرض نفسه نظراً للخلق الجديد والمستمر، وهو الذي يمكن وصفه بتاريخ الوجود، وهو تاريخ لا يقبل التكرار نظراً لاتساع فلك الرحمة الإلٰهيَّة، تاريخ ينبغي للمتصوّف أن يعانقه في قلبه ووجده ووجدانه وتواجده، في فنائه وبقائه، في غيبه وحضوره، في تخليته وتحليته، في عرفانه وعيانه[1] إلخ، إلى الحدّ الذي يُعلن فيه ابن عَرَبي أن العارف أو الولي ينبغي أن يكون إمَّعَةً، نظراً لِما في فَلَك الولاية من السّعة. وهذا بدوره يستوجب السفر في الحضرات والمنازل والمقامات الوجودية، وأيضاً في الأصقاع وفي البلدان، إذ اللّٰه تعالى يقول ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾.

يُعلن هذا البحث، إذن، عن قصد فلسفي، وليس عن عملية جرد لقضايا ومفاهيم التصوّف وشخصياته واصطلاحاته[2]، وهذا يعني أنه لا يسعى إلى رؤية هذه القضايا في إطار ثقافي يوجد خارج الفكر الأكبري، وإنما يسعى إلى الكشف

---

(1) انظر، على سبيل المثال، **التصوف كوعي وممارسة، دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة** للدكتور عبد المجيد الصغير، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1999.

(2) انظر، على سبيل المثال، الكتب التالية:
- كتاب **اللمع**، لأبي نصر السرّاج الطوسي، تحقيق: عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 1998.
=

عنها عن طريق تساؤل فلسفي يسعى إلى تحديد تراتبية الأفكار والمفاهيم داخل هذا المَتن بشكل يسمح بالإجابة عن الأُطروحة التالية: إنّ الوجود في فكر ابن عَرَبي يتجلّى ـ كما قلنا أعلاه ـ في غيره الذي هو آخَره، وإن هذا التجلّي يتعذّر على العقل متابعته نظراً لفعله التقييدي. لكن الأفكار المعروضة في هذا المَتن ليست منفصلةً تماماً عن الإطار الثقافي لعصر الشيخ الأكبر، وعن تجاربه الصّوفية، وإنما نريد أن نتوقّف عند العالَم الدلالي الذي يبنيه، وعند نوعية الحِجَاج الذي يتوجّه به نحو متلقٍّ مُمكن. غير أن هذا العالَم الدلالي موزّع في هذا البحث كله. ويمكن للقارئ أن يستشفّ معالمه.

إن فينومينولوجيا الغياب تجعل من موضوع هذه الأُطروحة أنطولوجياً، الأمر الذي يستوجب منا القيام بقراءة الموجود في اتجاه الوجود، وتأويل الظهور على أنه ظهور لغياب، وأن هذا الغياب يظهر بشكل مغاير لِما هو عليه في نفسه، وأن الظاهر يُحيل إلى الغابر، وأنّ الشيء يُحيل إلى شيئيَّته، والعالَم إلى عالميَّته، والإنسان إلى إنسانيّته، وأن عالَم الحس يحيل فهمه إلى فهم الأمور الكُليّة التي تتوزع داخله.

تفرض علينا هذه الأُطروحة ضرورة الوعي بإمكانات القراءة الأكبرية للعلاقة المعقّدة بين العقل والوجود، وأيضاً لحدودها. غير أن هذا العمل في غاية الصعوبة وذلك نظراً لضخامة هذا المَتن من جهة، وتعقّد لغته وكثرة متاهاته وشبكاته التي يجد القارئ نفسه فيها من جهة أخرى، بل سعي هذا المتن لتجاوز ذاته كخطاب للتواصل، إذ فيه نوع من السعي نحو دفع القارئ خارج الخطاب وخارج اللغة ليقوم أمام الحضرة الإلٰهيَّة سامعاً وشاهداً. إنه مَتْن يدعونا إلى اختراق القشرة المادية للموجود في اتجاه فهمه كظهورٍ لغياب.

تقوم القراءة على فكر يمارس عملاً مزدوجاً: إنه يبني ويهدم؛ فالفكر

= - **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، لعبد الكريم القشيري، تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، ط2، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.
- كتاب **كشف المحجوب** للهجويري، دراسة وترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980.
- الكلاباذي، **التعرف إلى مذاهب التصوف**.

السُقْراطيّ، مثلاً، يريد أن يُبعد السفسطة عن مجال الفلسفة، والكوجيتو الديكارتي يبني مفهوم الأنا ويُقصي التحديد المنطقي للإنسان، كما أن المُطلَق الهيغلي يستبعد النظرة الجزئية إلى الوجود، وكذلك مفهوم الدازاين الهيدغري الذي يُقدّم تأويلاً أنطولوجيًا للوجود ولا يحصره ضمن نظرية المعرفة. كذلك نلمس في فكر ابن عَرَبي إقصاءً لعدد من الأمور التي لا تليق بالعارف في سفره (على سبيل المثال: **رسالة لا يعوّل عليه**).

كذلك، إذا كانت المفاهيم في الفلسفة تتأسّس على ما هو ذاتي، فإنها في الوقت نفسه تطمح إلى الكونية أي إلى استحضار المَقصي في الكتابة كمَقصي. يعني ذلك أن «المفاهيم الأكبرية» تحمل معها ما هو منسيٌّ في كتابات الفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة وتستبعد في الآن نفسه ما يعتبره هؤلاء هو الأهمّ في فهم النصوص الدينية. ولمّا كان عملنا هذا اشتغالاً على المفاهيم وبالمفاهيم؛ فإنه ينبغي أن نعلم أن كلّ مفهوم يندرج ضمن إشكاليّة عامّة لها فرضياتها واستراتيجيتها في العمل، كما أنها تسعى إلى وضع قوانين عامّة عند بلوغ النتائج. لكنّ أُطروحتنا تشذُّ عن هذا الفَهْم، إذ إنّ فكر ابن عَرَبي لا يخضع لقانون منطقي، وإنّما هو مماثل لنمط عرض **القرآن الكريم** للوجود، وهو عرض أقوى في الدلالة من المنطق القضوي.

إن كل بحث هو بالضرورة يبني ويهدم. وهذا يعني أن البداية تستبعد بدايةً أخرى ممكنة، الأمر الذي يُشير إلى أنّ الاختلاف يقوم في أساس كل بدايةٍ. فهل سيكون افتتاح هذا العمل بدايةً حقيقيّةً؟ الجواب عن هذا السؤال نستخلصه من هيغل، الذي يقول بأن كل بداية هي بداية مفترضة، غير أنّ الافتراض في الفلسفة لا بدّ من أن يكون حقيقيًا. كما نستخلصه من مَتن ابن عَرَبي الذي يجعل من البداية أمراً يرافق الموجودات تبعاً للخلق المستمر. لكنّ البداية، في أُطروحتنا هذه، تتعلّق بالبحث وليس بمرافقة الأشياء في وجودها.

هل هذا يعني أننا عندما نفكّر في فكر ابن عَرَبي نمارس الهدم والبناء؟ إن هذا أمر يقتضيه البحث؛ لأن كل بحث يريد أن يكون موضوعيًا عليه أن يعترف بحدوده الإبستيمولوجيّة، عليه أن يعترف بأنه لا يمكنه الإحاطة بشمولية الواقع، وعليه أن يعترف بأنه يتناول جوانب منه فقط، باعتبارها في نظر صاحبه أساسية،

ويهمل أخرى باعتبارها ثانوية، ويمكن أن تكون أساسية بالنسبة إلى أُطروحة أخرى.

لكنْ هل هذه المنهجيّة ستجعلنا ننتصر لابن عَرَبي أو أننا سنكون ضدّه؟ الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تكون إلاّ دعوية أو أيديولوجية. غير أن الهدف من بحثنا ليس هو هذا، إذ إنه لا يسعى إلى الإطراء ولا إلى الذّم، وإنّما إلى فحص موضوعي لحالة الوجود والعقل في فكر هذا الشيخ بعيداً عن كل رقابة أو دُغمائيّة. ومن البيّن في تاريخ الفكر أن العقل قد بحث عن مشروعيّة وجوده كعقل قادر على الإبانة والتفسير. غير أن أوّل يقظة له كانت تشهد على طفولته التي كان يعبّر فيها عن دوغمائيّته وتعصّبه لليقين. واليقظة الثانية تشهد على ريبيّته وفي الوقت نفسه على الرقابة التي يفرضها على المعرفة انطلاقاً من الحس. غير أنّ هناك يقظةً ثالثةً تشهد على العمل النقدي الذي أقامه عن نفسه، وذلك عندما حدّد لنفسه مجاله المشروع. هذا الفعل الثالث حاصل بقوة عند شيخ العارفين، لكن ليس بالنظر إلى حُكم كانطيّ، وإنّما بالنظر إلى اتساع فَلَك الوجود الذي يضمُّ المعقول واللامعقول، يضُمُّ الممكن والجائز والمحال، في مقابل العقل المحدود بأدلته والقاصر عن بلوغ حقيقة ما هو الوجود عليه.

2 ـ عن قراءة الخطاب الأكبري: جدل الإرادة والتأويل

كلّ شيء يحدث تقريباً كما لو أنه في فكر الشيخ الأكبر يقوم فائض من إرادة القول تتعلّق بقصور في الإمكانات الواقعية للخطاب العادي. غير أن هذا الفائض نلمسه أيضاً في الفلسفة التي افتتحها أفلاطون وأرسطو: هو فائض ناتج عن إحساس الفيلسوف بأن القول لا يملأ إرادة الفعل، الشيء الذي يدفعه إلى عدم التوقّف عن الكلام. هذا ما نجده أيضاً في فكر ابن عَرَبي الذي لا يتوقّف عن متابعة التجلّيات الإلٰهيّة. والسبب في ذلك يعود، ربّما إلى أن فكره لا يجد إشباعاً لإرادته في الخطاب. فالإرادة التي تجد لنفسها إشباعاً في الخطاب، تتّسم بالطابع الجزئي، ومن ثم لا تصل إلى قول الوجود بما هو كذلك، أي الوجود في حقيقته.

إن إرادة قول الوجود لا تكتفي بقول الإرادة. لقد صرّح هيغل في كتابه **فينومينولوجيا الروح** بأن الكل هو وحده الحقيقي ملخصاً بذلك تراجيديا الفلسفة كلّها. ويبدو أن هذا هو الذي تستهدفه الفلسفة، أي اعتبار الكونيّ أمراً غير قابل

للتحقيق. هذه الصعوبة هي التي تُثير القلق الذي نجده بمعنىً ما مسجّلاً في جسد الفلسفة. كل من يقرأ الفلسفة يشعر بهذا القلق الناتج عن مواجهتها لِما هو جوهري في الوجود الإنساني، وهو قلق ليس علينا أن نتجنّبه، لأن ما هو كُلّي إنّما هو أساسيّ في الفلسفة. ولذلك ينبغي لنا أن نقوم داخل هذا الكُليّ بكيفية ملائمة، أي أن نجعله يتطابق مع هذا الذي يدفع إلى التفكير.

إنّ إرادة الكلام تقود نحو مزيد من الكلام. ليس في القول ما يسمح بالتوقّف عن القول. إن هذا بحق فشل. لكنّ الفلسفة تجد صعوبةً في أن تعترف بأن فشل القول الاستدلالي يمكن رفعه بالشّعر، وبأهميّة الصورة والخيال. نقصد بذلك عدم الاكتفاء بالخطاب الواحد والممتلئ. **إن واحدةً من خصائص القول الأكبري ترتبط بالضبط بنجاحه الغريب حيث الخطاب لا يحتاج إلى أن يوضحه خطاب، كما لو أن اللغة تفاجئ داخله بنجاحها الخاص.** إن عدداً من الرسائل التي كتبها ابن عَرَبي شاهد على خطاب مُركّب خارج التواصل. ومن ثمّ، فإن فلسفته ترغب في معجزة الرؤى والخيال، وذلك بخلاف ما تعوّدته الفلسفة من تفكير في القضية والمفهوم والمقولة، وليس في الصور التي تكون مُخجلةً للبرهان.

ليس من باب المنع أن نفكّر في كون أن الفتوحات الكبرى للفلسفة قد كانت في جذورها شِعريّةً أكثر من كونها علميّةً. يمكن الحديث عن فتوحات خِطابية بالمعنى النبيل للمصطلح. **ومن ثم، فإن فكر ابن عَرَبي، يريد أن يجد فتوحاته في زمان الليل**، الذي يحصل فيه تجلّي الحقائق الإلٰهيَّة، في زمان الفكر أو الشّعر، لأنهما يكشفان عمّا لا ينكشف في العقل الذي هو تقييد، لأن هذا الأخير يُفضّل النهار على الليل، والنص على ركوب البحث والفحص.

ما يميّز لغة ابن عَرَبي هو أنها تتوصّل إلى أن تقول ما تريد أن تقوله خارج الرقابة، وبدون أن تكون في حاجة إلى قولٍ مُضاف، أي إلى قولٍ يتعلّق بالإبانة الدلاليّة أو بالبحث عن مشروعيّة قول ما يقول. فهو يترك هذه المهمّة لغيره. والحال أن الفيلسوف لا يسمح بمثل هذا الفعل، إذ يعتبر نفسه الصانع الفعلي للكلام ولكل إبانة لكلامه.

ما يقوم في فلسفة ابن عَرَبي إنّما هو قلق نابع من مهاجرته لوجوده السيكولوجيّ في اتجاه أنا باحث عن أُنطولوجيا يقتضيها الحوار مع الوجود. إنه

يبحث في وجوده عمّا هو أُنطولوجي خارج كل إحالة إلى الموجود المقيّد بإكراهات سيكولوجيّة، سياسيّة، مذهبية أو غيرها. إنه يكون عاشقاً للكل. فلا يتمذهب إلاّ لكي يسير في الطريق نحو ما يجمع شتات الاختلاف ويوحّد في نقطة أسمى بين الممكنات. إنه يضع للمستقبل أُفقاً كي ينتشر فيه وينبسط بدون أن يتعرّض لعنف العقائد. **لكنّ القلق يبقى سيد الموقف في التفكير الفلسفي الأكبري. فهو الذي يبعث على السؤال وعلى النفي وقول «لا»**.

في كل عَرَض فلسفي هناك دوماً قضيّةٌ ما نابعةٌ من غياب الراحة وغياب الاطمئنان، قضيّةٌ تقتضي ضرورة البحث لها عن حلّ. والمشكلة هي أن الفيلسوف لا يُقدّم نفسه كمُعالج للمشاكل كما يحلو للبعض أن يُشبّه الفلسفة بالطبّ، وإنّما يُقدّم نفسه ككائن له قدرة هائلة على الصبر، وعلى الانتظار. ربّما لأن هذه القضيّة ليست نابعةً من حيث هي قضيّة من صميم الفلسفة. وفي المقابل، نجد في الشّعر سبباً شِعرياً لقول الشّعر. لكنّ كلام الفلسفة سيقود في النهاية إلى الصمت كمنبع لكلّ قول أصيل. ربّما أن هذا هو ما يفسّر مغادرة الفيلسوف الحالي للأنساق في اتجاه كتابة نُجودية، وكذلك إحداث انقطاعات في الكتابة، وهو ما يمكن تفسيره بأسباب كثيرة. هنا لا نعرف المُرسَل إليه الذي يتوجّه إليه الخطاب. ولذلك فإن ما لم يتمّ قوله هنا هو الذي تسعى الكتابة إلى تدوينه، غير أنه ينفلت منها فتنقطع.

إنّ ما ينفلت من الكتابة هو لامقول لا يريد أن يُقال. لا يبحث هذا اللامَقُول عن خطاب ليقوله. **عالَم الأسرار من هذا القبيل**. ولذلك فإنّ شيخ العارفين يكتب كتابة انقطاع متواتر يتخلّلها الشعر. من تكون له القدرة على إحضار المنقطع والخارج عن سلطة القول والكتابة تكون له القدرة على الإنصات إلى الوجود. **من يُحسن الإنصات يكنْ قادراً على الكلام الأصلي**.

انقطاع الكتابة هو أيضاً انقطاع الفَهْم، وهذا من شأنه أن يشكّل بدايةً للحوار مع الذات في وجودها الخالص مع ما تحمله من حدود وإمكانات، كي تتمكّن بعد هذا من فحص هُوِيّة هذا اللامَقُول، فيما إذا كان قائماً في أقاليم اللامعقول أو فيما إذا كان من الأمور التي لا تقتضي النقل بحكم التصاقه وعدم تعاليه. تتلقّى ذات الشيخ الأكبر هذا الانقطاع الذي لم يكن ليجلب إلاّ السفر والترحال الدائمين بحثاً عن كمال وامتلاء، وعن محاولة ملء ثغرات الخطاب المستعمل في الطريق.

ذات شيخنا لا تستقبل فقط، وإنّما هي كذلك تقذف بنفسها نحو دائرة الوجود كي تنتعش بالنَّفَس الذي يفوح منه. وهذا أمر يعيشه الشيخ باعتباره من أصحاب الأنفاس. في هذا الحال، سيعترف شيخ العارفين بأن معالجة هذا الانقطاع يقتضي الخروج من ميدان الخطاب إلى التجربة المعيشيّة التي تحصل بالجسد، وربّما في اتّجاه الموت، هي تجربة يحكي عنها بالخطاب، لأنها واعية بحدودها كتجربة. الانقطاع من صنع الخطاب. وبدلاً من أن تتّجه الذات نحو الأمام تستبق الخطاب وتضعه في خدمة العقل كما يحلو للفلسفة أن تفعل نراها هنا تنتكس لتعتبر. هذه الانتكاسة يترجمها غياب الكلام وحضور الآلام. والآلام خطاب طبيعي ملتصق بالتجربة نفسها، يسعى كل منهما إلى جرّ الآخر إليه. تنقل التجربة نفسها كي تحلّ محلّ الخطاب ولكي تحكي نفسها به. **وهذا ما يجعلنا نحن القارئين لتجربة ابن عَرَبي نتألم، ليس لأننا نشاركه في آلامه، وإنّما بسبب ذلك الانقطاع الذي يقذف بنا خارج دائرة التحاور معه ما لم ندرك النداء النابع من أعماق تجربته. كتابة ابن عَرَبي تنتهي بنا إلى الصمت كتأسيس وتطهير واختزال. هذا نوع من مسح الطاولة، وربّما تهكُم سُقراطي. يدلّ على ذلك ما يفعله الشيخ الأكبر عندما يقوم بإسدال الستار على متابعة الشرح في أمور تتعلّق بالأسرار.**

أيُّ انقطاع هذا؟ ما الذي توجّب قوله لو فُرض على ابن عَرَبي، أو سُمح له، بأن يقول ما يريد؟ ألم يقل شيئاً مثل هذا بالفعل؟ وهو أنه قال ما يكون خارجاً عن دائرتَي الفَهْم والقول؟ هذا أمر يحمله عدد من نصوصه وهي كثيرة جداً. **يكتب الشيخ الأكبر كثيراً مستهدفاً من الناس عدداً قليلاً.** ما الذي سيحصل لو أنه يتوجّه أيضاً إلى الجميع؟ لكن لماذا ينوّع خطابه؟ يعلم شيخ العارفين أننا في وجودنا نكون في حالة نوم، ولذلك يتوجّه إلينا بخطاب الرؤى والأحلام كي يتلاءم خطابه مع الظرف. من لا يعيش خطابه يستحق أن يكون من المنافقين. في وجودنا الراهن قلّت الأحلام ودفعت هذا الخطاب الحالم والرؤيويّ نحو اللامعقول ممّا سيزيد في الابتعاد عن روح الخطاب الأكبري.

متابعة حوار ابن عَرَبي تقتضي أن يكون القارئ قادراً على مشاهدة الأسرار. ومثل هذا القارئ ليس موجوداً في عالمنا الراهن. **نشعر نحن كباحثين وكأننا في حاجة إلى التنفيس عن كَرْب تضعه فينا كتابة ابن عَرَبي، كَرْب ناتج عن الشعور**

بكنز لا يقارن تحوطه طلسمات اللغة وعدم القدرة على حلّ هذا الطلسم المُسلّط. اللغة في حقيقتها ترفض الموت في نفس الوقت الذي تجهد فيه كي تحافظ على الحضور، تحافظ عليه في مثالية اللفظ. إنّ اللفظ هو دوماً يسعى إلى متابعة الحوار. هذا هو أيضاً ما يقوم به الانقطاع، إذ لم يعد هناك قولٌ يكون ممكناً. **حينذاك يقوم «المتكلّم الصامت» على منبره ليعلن بدايةً جديدة للبحث في الخَلْق الجديد. لحسن الحظ أن هذا المتكلّم الصامت ليس أباً ولا شيخاً يصرفنا نحو الماضي، وإنّما هو فتىً فائت حاضر بغيابه وغائب بحضوره يستشرف بروحه المستقبل الآتي من الغيب.**

يعلن الانقطاع عن الكلام، وكذلك عن ضرورة كتم العلم، ليس على طريقة **إلجام العوام عن عِلم الكلام، وإنّما لأن اللغة نفسها لجام.** من هنا أهميّة الصمت. الصمت حمّال أسرار. لكنّ الشيخ الأكبر يكتب كي لا يصمت. ومع ذلك تنتهي كتاباته إلى صمت القارئ. ليس هذا بحسب البُعد والجغرافيا والتاريخ لأن هذه الأبعاد تقوم في ميدان الموجود وتدور حول سؤال الماهيّة، إنّما لأن القارئ في حضرة دنيا هي حضرة الحس والمَلَك والشهادة، **وكتابة ابن عَرَبي جبروتية في حضرة البرزخ والخيال.**

إن القارئ الذي يناديه ابن عَرَبي هو الذي يُنصت إلى نداء الوجود وهو يتّجه نحوه، هو الذي يُحسن كيف يلقي السمع ويُحسن كيف يرى ويشهد. إنه ذاك الذي يُحسن المصالحة بين الضُرَّتَين ويُتقن عملية التّرحال بموجب ما يفرضه «علم الأرجل». هذا القارئ المسافر في القراءة سيقول عن الشيء بأنه هو لا هو، وعن ابن عَرَبي بأنه غير هو، لأنه يعلم بأنه كقارئ لا يبقى زمانين. نعني بذلك القارئ الذي يُخرج ابن عَرَبي المفكّر من ابن عَرَبي السيكولوجيّ، أي يُخرج ابن عَرَبي من المُشار إليه إلى ابن عَرَبي في البرزخ وفي متابعته لآثار الأسماء الإلٰهيّة في الخَلْق الجديد. لقد كان في حياته في حضرة برزخيّة وهو الآن بعد أن دَرَجَ قائم فيها. لقد صرّح هو نفسه بذلك حيث أشار إلى أن من يكون أحقّ بالإنسان الكامل هو الذي في مَجْمَع البحرين، وكذلك رفعه الإنسان إلى مرتبة الاسم. **من لا يحسن علم الضرّتين يختلط عليه الأمر الواحد.**

إن ابن عَرَبي المفكّر على خلاف فلاسفة الفلسفة ـ وليس فلاسفة الفكر ـ

الذين يبحثون في شروط القول كشرط ضروريّ لإظهار الحقيقة في قولهم، يسير بنا نحو الحقيقة خارج شرط خطابيّ أو إبانة دلاليّة. في غياب هذا الشرط تحصل الفتوحات القولية، كما يتّضح ذلك في اصطلاحاته. **كل توقّف وتعطيل للفهم في مسار قراءة المتن الأكبري هو على سبيل الزيادة في قوة المتلقّي كي يكون عنصراً ضمن زوائد الأصل**، أن يكون بالنسبة إلى المَتْن الأكبري مثل النفس بالنسبة إلى العقل أو اللوح بالنسبة إلى القلم أو الطبيعة والهَبَاء والجسم الكل بالنسبة إلى العقل الأوّل. كل قراءة لابن عَرَبي هي في الوقت نفسه شكل من كتابة يكتبها ابن عَرَبي على صفحات فهم القارئ. من يكنْ مستعدًا ليكون محلاً للكتابة وليس أن يمتهن صناعة الكتاب يكنْ في الآن نفسه ضمن الخَلْق الجديد الذي تصنعه الفتوحات الإلٰهيّة. فهو من الذين تتجدّد عليهم الأحوال وتتوافد عليهم موجات المعاني التي لم تُقل بشكل صريح في المَتْن الأكبري، لكنها محجوبة داخله بحجاب اللغة الكثيف تارةً واللطيف تارةً أخرى. **كم من المرّات ينصحنا شيخ العارفين بعدم متابعة القراءة إن لم نكن من أهل الليل.** يدعونا نحو قراءة تحصل بالقلب لعله ينهض بقوة همّته لإنجاز بعض ما يحيله عقل القارئ. **كتابة ابن عَرَبي دعوة نحو اختراق حدود اللغة واختراق الحضرة الدنيا للمكتوب في اتّجاه الضبط الجبروتي له، حيث يجتمع البحران في وحدة لا تُختزل في تجانُس ماهوي، ولا تتشظّى في تباعد تناقضي، في وحدة تصالحية تنتظر ظهور التجلّيات كي تنسلخ عن نفسها في اتّجاه وحدة أخرى أعلى.**

إن القفز خارج اللغة هو محاولة للسير على **العتبات** وعلى مختلف الأشكال البينيَة التي تُعيد الذات إلى وجودها العَدمي. هذا أمر تقوله الكلمات عندما لا تبقى مجرّد كلمات، أي عندما تعانق كلمات اللغة كلمات الوجود. هنا بالضبط يصبح القول إرادةً ويتوقّف الكلام عن متابعة ذاته كي يلتبس بالوجود. والحال أن إرادة القول في الكلام المعتاد لا تتحوّل أبداً إلى قول. إنّ ما يُقال يُقال بالطبع. غير أن في القول رغبة لقول أكثر ممّا قيل. أجل هناك رغبة تدفع القارئ نحو الإمساك بما يريد شيخ العارفين أن يقوله بالفعل، لكن ما يوْسف له حقاً هو أنها رغبة تتحوّل إلى تأويل ما قيل.

لا يكون التأويل ضروريًا إذا ظلّ لغويًا، غير أننا نحتاج إليه من أجل إخراج إرادة القول التي تنفلت من القول نفسه. **ما ينبغي أن يقودنا إليه انتباهنا هو أن نرى**

كلمات اللغة دوماً في مستوى أدنى من كلمات الوجود. فهي تبتغي قول الوجود لكنها لا تقول إلاّ الموجود. هذا أمر يُنبّهنا من جديد لسكون الانقطاع في القول. قول ما يريده القول بغير أي انقطاع يؤدّي إلى الكفر وإلى قطع البلعوم. **من هنا أهمية التأويل الذي يُقدّم مبرّرات حاجة المتلقي إلى عدم تأويل وقول كل شيء.**

3 ـ بين الإرادة والكتابة

يحدث لشخص أن يعثر في مذكّراته على عبارات مكتوبة من طراز «لم أكن أريد أن أكتب هذا ومع ذلك أجدني مضطراً إلى تدوينه». هي بلا شك عبارة تحكي تجربةً. ربّما هي تجربة فشل ما. هل هذا يعني أن الفشل هو الدافع الأقوى إلى الكتابة؟ ربّما يكون ذلك صحيحاً. لكن هل قالت هذه العبارة حقاً ما يريد صاحبها أن يقوله؟ هيهات. لأن ما يريد كتابته يبقى دوماً عصيًا على أن يكون مكتوباً. فالمكتوب لا يعبّر عن إرادة، وإنّما عمّا لا تقصده بالفعل. مقصد الإرادة هو الأفعال وليس الأقوال. لكنّ الأفعال بدون أن تحصل في الوعي تكون تلقائيّةً. وإن حصلت فيه فهي تسعى إلى التعبير عن نفسها. الإرادة تستهدف نفي الكتابة ولا تلجأ إليها إلاّ لكي تعبّر عن فشلها. ولذلك فإن إرادة الكتابة والقول لا يحقّقانها، هذا يعني أن كتابة الكتابة للإرادة تقتضي نفي الإرادة. ولَعَمْري أن هذا ما يستهدفه قول البِسْطامي: «أريد أن لا أريد». فهو هنا يحكم بالإرادة على تغييبها أي على أن يكون مُجبراً بخلاف سارتر مثلاً الذي يحكم على حضورها بالرغم منها.

لكنْ إذا لم تكن الإرادة هي التي تكتب فمن ذا الذي يقف خلف الكتابة؟ هل نكتب لأننا لا نريد؟ هل نكتب لأننا نتوجّه إلى الغير؟ أليس الغير الذي يسكن فينا هو الذي يجعل إرادتنا لا تتحقّق بكاملها في ما نقول؟ هل هذا يعني أن الغير جحيم؟ لكن لماذا تغمرنا عواطف نشعر فيها بأن ما سنكتبه لن يعمل إلاّ على جرّنا نحو الكتابة وليس نحو التخلّص منها؟ نحتاج إلى الكتابة كي نعبّر فيها عن عجزنا. ماالذي ينبغي القيام به والحالة هذه؟ ربّما أن نجعل من كل فعل لغوي يقول أكثر ممّا يمكن أن يقول بحيث نجعله أكثر تلاؤماً مع الحالة التي نكون فيها أثناء القول. هذا ما سيقوم به التأويل الأكبري.

المشكلة هي أن التأويل نفسه يدفع إلى الكتابة أكثر ممّا يُبعدنا عنها. **فهل** الإنسان محكوم عليه بأن يكتب مثلما هو محكوم عليه بأن يرى عبر المعنى وبه

وفيه؟ مثال ذلك ما يُسمَّى لَبْساً وغموضاً هل يرتفع بالتوضيح أم يزيده غموضاً ما دام التوضيح نفسه عملاً قوليًا. هل ينبغي الابتعاد عن التأويل؟ أليس كل ابتعاد عن التأويل تأويلاً؟ هل تسمح لنا اللغة بأن ننفلت من عقالها؟ لا شك أننا هنا على شفا السقوط في علم الضرّتين وهو **المطالبة بحق الاستقلال عن اللغة باللغة**. إننا نطالب بأن تكون اللغة وسيلةً تحرّرنا من اللغة. ألا يقود هذا الطلب نحو الصمت؟ أليس هذا هو ما يسعى إليه الشّعر؟ أليس الشّعر عناقاً للأرض؟ الشّعر يطأ الأرض بأقدام جسدية. يعانق آثارها في قصائده. لقد قرأ هيدغر هلدرلين كي يخلّص اللغة والإنسان من المسار الذي وضعتهما فيه التقنية وهو مسار يجتثّ الإنسان من جذوره، ويسحب اللغة من الشّعر والخيال. ومع ابن عَرَبي تُستعاد هذه الجذور إذ الوجود كلّه خيال في خيال.

4 ـ الصعوبات

من بين الصعوبات التي تعترض الباحث في المجال النظري، بناءً على ما سبق، مشكلة البداية. والبداية تفترض من حيث هي بداية القيام بعملية إلغاء. هذا الإلغاء يحصل في العلوم على شكل قطائع، وفي الفلسفة يحصل بإنتاج مفاهيم. بحثنا هذا له بدايته أيضاً وهي افتراض أنّ الوجود ظهور وحجاب، وأن العقل يمارس التقييد، فيكون بذلك حجاباً على نفسه. غير أن هذا الافتراض حقيقةٌ في فكر ابن عَرَبي. على أساس هذا الافتراض يقوم توجّه عام وهو النظر إلى الوجود ليس من جهة الكرامات وأفعال العارفين، وإنّما من زاوية الاختلاف بين الوجود الحقّ والوجود المضاف، من زاوية الغيب المطلق والغيب الإضافي، حيث يتمّ حصر مجال التمثّل والعقلية الحسابية التي تتّجه نحو القضايا التي تعتقد بأنها تجيب وتحمل الوجود في المحمولات.

قد تكون البداية محاصرةً بقوّة خارجيّة سياسيّة أو اجتماعيّة وهذا أمر عانته كتابات ابن عَرَبي، وهي معاناة عشتُ بعضاً منها أنا شخصيًا. وأُحبّ أن أقصّ عليكم قصةً في الموضوع: عندما انشغلتُ بالبحث عن كتب ابن عَرَبي وجمعها، حصل أن وجدت كتاباً في المعرض الدّولي في الدار البيضاء يتحدّث عن مشكلة **الفُتوحات المَكيّة**. وذلك سنة 2003. ما إنْ بدأتُ تفحُصه حتى قال لي أحد الزوّار المغاربة: «هذا الكتاب كفر وزندقة». فطرحت عليه بعض الأسئلة فقال: «إن

ابن تَيميّة أفتى بزندقة صاحب هذا الكتاب». فقلت له «وهل أنت هو ابن تَيميّة؟» فأجاب بالسلب. فقلت له «إن ابن تَيميّة فقيه كبير وأنا لا أرى فيك هذه الصفة». فتبيّن لي أن مظهره الذي يعبّر عن عالِم بعيد كل البعد عن رأيه وتفاهة ما يقول. فكان باطنه مناقضاً تماماً لظاهره. غير أنني استنتجت أمراً هامًا وهو أن **الخوض في فكر ابن عَرَبي يمكن أن يُعرّض صاحبه لعدد من الاتهامات اليوم**.

لكنّ هذه الصعوبة في الحقيقة هي التي كانت حافزاً على العمل في هذا المجال، ولاسيما أن التجربة الفلسفية في عالمنا العربي الإسلاميّ عانت الضيق الكثير، إذ لم يحصل أن كان لها سند اجتماعي عندنا. لقد ظلّت الفلسفة كما يقول الدكتور عبد المجيد الصغير محصورةً ضمن «الحلقات الخاصة مقطوعة الصلة بكل قاعدة شعبية في مجتمع مسلم»[3]. غير أن التصوّف بخلاف الفلسفة استطاع بالرغم من العوائق التي اعترضته أن «يتغلغل في أعماق الحياة الشعبية»[4]، نظراً لممارساته الأخلاقية.

إن الفلسفة هي أيضاً أخلاقية، مثل التصوّف، تقوم على فرضيّات أخلاقية ذات صبغة عامّة وهي التي تشكّل الأساس الذاتي للمفاهيم الفلسفية. وما حصل للفلسفة حصل للتصوّف النظري الذي يحكي عن تجربة روحية **في كتابة حلزونية وفي شذرات** تعكس هذا الحصار، أو هذه الرقابة.

من بين الصعوبات التي يواجهها هذا البحث هي أن **الفرضيات الفلسفية تضمّ عناصر غير فلسفية أو ما قبل فلسفية**، وهي التي تأتي من صورة الفكر. هذه الصورة **دفعت العقل إلى أن يضع** مبدأ مؤدّاه أنه قادر على الإمساك بكل شيء، حيث الوجود يكون كلّه عقلاً والعقل وجوداً، فيصنع بذلك الهوامش التي يرمي بها إلى مجال اللامعقول. وفي الحقيقة أننا «عندما نفكّر لا نتكلم مع أنفسنا»[5]. يعني ذلك أننا لا نعرف فيما إذا كان ما نفكّر فيه يمكن للعقل أن يقبله أم لا. **مع ابن عَرَبي يُستعاد هذا الهامش وهذا اللامفكّر فيه عقلاً** ويتمّ التساؤل حول السبب

---

(3) عبد المجيد الصغير، **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب**، مناظرات، رقم 69، كلية الآداب، الرباط، ص270.

(4) المرجع السابق، ص270.

(5) هنري برغسون، **الطاقة الروحية**، ترجمة: علي مقلد، ص43.

الذي يجعل من العقل أن يزعم لنفسه مثل هذه القدرة على الرفض وفي ذات الوقت على الإحاطة بالوجود. غير أن هذا الهامش ينفلت من المصطلح الفلسفي. هذا أمر يلاحظه القارئ في فكر ابن عَرَبي، إذ إنه يُعْلمنا أنّ هناك ما هو أكثر عمقاً من الفلسفة. إنه **الفكر المتحرك الذي يريد أن يكون معانقاً للكتابة الوجودية الإلٰهيّة. إنها كتابة تقرأ المدلول بالحروف والحروف بالنَفَس الإلٰهي**.

إن ابن عَرَبي، والحالة هذه، يدفع **باللغة** إلى الطرف الأقصى الذي يتوجّب عليها فيه أن تكشف عن كنزها الأوّل الذي ليس هو التواصل وإنّما الكشف عن حركة الوجود والتجلّيات والصور ولعبة المرايا، إلخ. إنه يدفعها نحو الكشف عن إمكاناتها التعبيرية حتى كأننا نشعر بأنه يقف بها عند عتبة **الصمت** الذي تفتتح به **الإشارة**. وهنا تقوم الصعوبة الأخرى وهي **عصيان فكر ابن عَرَبي عن الخضوع لمنهج محدّد يقتضيه البحث الأكاديمي «الموضوعي»**. فإذا ما أخضعنا هذا الفكر لهذا المنهج، فإننا لن نتمكّن إلاّ من رؤية مظهره الخارجي الذي يخضع للملاحظة فنتغافل، بذلك عمّا هو جوهريّ فيه وهو كونه سلوكاً أكثر من كونه تأملاً خالصاً.

تكمن الصعوبة الأخرى في طبيعة البحث نفسه. **فكل باحث** ـ كما يقول هنري كوربان ـ هو بالضرورة **محصور في حقل تجربته وفي ملاحظاته الشخصية**. وما سنقوله هنا سيكون، إذن، وبالخصوص مؤشراً ومحاولة[6]. هذه المحاولة ترتبط عنده بوسيلة وحيدة لفهم ابن عَرَبي، وهي «أن يصبح الباحث واحداً من مريديه ولو لفترة من الزمن وأن يأخذ عنه ويتلقّى على يديه بنفس الطريقة التي أخذ بها هو نفسه عن مشايخ التصوّف في عصره»[7].

هل هذا يعني أنه يتوجّب عليَّ في بحث أكاديمي أن أتحوّل إلى مريد؟ هل يمكن الجمع بين التنقيب والاتّباع؟ يُعلّق نصر حامد أبو زيد على هذا القول الكورباني بقوله: «من الحيوي أن يُحسن الباحث الإنصات إلى لغة ابن عَرَبي وتأمل مستوياتها بهدف الدخول إلى عالمه والتعرف على تضاريس تجربته الروحية.

---

(6) Corbin, H. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Ch. *Situation de lésotérisme*, 2éd, Aubier 2000, p.67.

(7) نقلاً عن: نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، الفصل الثالث، ص123.

لكن الباحث مطالب في النهاية أن يخرج من عباءة الشيخ، وأن يتّخذ مسافة تبعده عن «الغرق» في محيط فكره، وذلك لكي يتمكن من التحليل والتفسير والتقويم. هذا فارق هام بين «المريد» و«الباحث» نريد أن نؤكده»[8]. (نفسه، ص 124).

إنني أتفق مع هذا التعليق، غير أنه يحتاج بدوره إلى تعليق، وهو أن الباحث الحقيقي لا يدخل عباءة أحد كي يخرج منها بعد ذلك. غير أنه يدخل عالم الفكر **سلاحه الوحيد هو الفكر نفسه ولا شيء آخر**. وقبل أن يدخل هذا العالَم يتوجّب عليه أن يمارس على نفسه بحثاً يجنّبه السقوط في الأحكام المُسبقة، أي أن يمارس تعليقاً أناويًا وفينومينولوجيًا، وهو أمر لا يرتاح إليه نصر حامد أبو زيد، إذ الفينومينولوجيا في نظره، وانطلاقاً من فهمه لهنري كوربان، لا تمكّن الباحث من المعرفة الموضوعيّة، إذ المعرفة التي يصل إليها، تبعاً لذلك، ليست إلاّ الصورة التي يتجلّى فيها موضوع البحث، أي ابن عَرَبي، على قَدْر الباحث نفسه وطبقاً لإمكانياته الروحيّة، فضلاً عن ذلك تفصل، هنا، خطاب ابن عَرَبي عن عصره وعن عقيدته.

هذا الفَهْم للموضوعيّة فهمٌ وضعي يفترض أنها تقوم خارج الفعل الذي يمارسه العقل. إن الموضوعية تُبنى بفعالية الذهن. وليس الموضوع شيئاً خارج المعرفة وخارج السلطة التي يفرضها البارديغم الذي يختاره الباحث في سبيل الاكتشاف[9].

ومن المؤكّد أن الباحث لا يمكنه أن يتخلّص من أُفقه المعرفي والقِيَمي. وهنا بالضبط واجهتني أُلفتي قراءة الخطابات العقلية الخالصة لمدة من الزمن. ومن المعلوم أن الأُلفة تلعب دوراً في توجيه العقل نحو قضايا بعينها، وكذلك لها أثرها في الطريقة التي ينحو بها الفكر نحو موضوعه. أُلفتي قراءة كتب الفلسفة وعلم الاجتماع، وتدريس الفلسفة لمدّة تزيد على ربع قرن قد جعلتني أحتكم إلى العقل وإلى اللوغوس في الحُكم على الأشياء، **فظهر لي الخطاب الصّوفي كخطاب ما قبل فلسفي** وما قبل لوغوسي. فطرحتُ السؤال التالي: إذا كان هذا الحُكم على التصوّف نابعاً من هذه التجربة الشخصيّة، فإن تعديل هذه التجربة يمكن أن يُقدّم

(8) المرجع السابق، ص124.

(9) سالم يفوت، **سلطة المعرفة**.

حلاً آخر لا يكون فيه العقل حَكَماً مُطلقاً. تعديل هذه التجربة لم يتمّ بدون صعوبات، أهمّها أن أقوم بقراءةٍ لفكر ابن عَرَبي بدون سؤال موجِّه، وبلا أطروحة، فقط كي أستأنس بلغته وطريقته في مطالبة القارئ بأن ينخرط معه في ما يقول. لكن عندما تبيّن لي أن فكره هو أيضاً لا يخلو من فلسفة تقلّصت المسافة بين التصوّف والفلسفة عندي. فطرحت مشكلة فلسفية لقراءة التصوّف، وهي ظهور الوجود في فكر ابن عَرَبي الفيلوصوفي وموقع العقل ضمن هذا الظهور. **مع الظهور لا يكون هناك نسيان**.

لكن إن كانت الفلسفة عبر تاريخها قد وُصفت مع هيدغر بأنها فكر نسيان الوجود، فإن التصوّف، نظراً لكتابته البصرية، وعند ابن عَرَبي على الخصوص، **كان فكراً يحارب النسيان**. فلقد تمّ الكشف مع الشيخ الأكبر عن الحياة الخفيّة للمشاعر الدينية وعن أهميّة الشِّعري والخيالي والرؤيوي في فهم علاقة الإنسان بالعالَم، غير أن هذا المُكتَشف محكوم عليه بأن يتوارى وينسحب، نظراً لسيادة الرأي الفقهيّ وانتصاره على الكشف والوجدان. وهذا التواري يظهر في لغة ابن عَرَبي المليئة بالأسرار. **فمعه تحصل مغامرة السفر في هدير أمواج كتابة بلا ساحل، وينكشف القناع عن تجذر الوجود الإنساني في أسرار الوحي، وتظهر شخصيات من السماء لتساعد الشيخ الأكبر على فهم التجلّيات الإلٰهيّة في كلمات الوجود وكلمات القرآن الكريم**. غير أن ابن عَرَبي إن كان قد كشف حالة الوجود في عصره، وهي حالة جعلته يحيا بين قيود فترته، «قيود الزمان والمكان»[10]، فإنه لم يخضع لهذه القيود في كتاباته الصّوفية والروحية. لقد علم بأن **القرآن الكريم** جامع للكَلِم كالرسول ﷺ، كما علم بأن الوجود لا يقبل الحصر في المذاهب التي تقود إلى التنازع والتشاجر، والتي لا تراه إلاّ مقيّداً.

فلسفة شيخ العارفين لا تقبل التقييد، لذلك كانت بلا ساحل. ومن هنا أيضاً صعوبة الإحاطة بهذا المَتْن الأكبريّ الضخم. ويضاف إلى ذلك، كما يرى هنري كوربان وغيره من الباحثين، بأن عمل ابن عَرَبي لم تتم عملية التنقيب فيه بصورة كافية وأن عدداً من أعمال مدرسته ما تزال عبارة عن مخطوطات، وأن عدداً من التعالقات ما تزال في حاجة إلى تدقيق.

---

(10) هذا عنوان فصل ضمن **هكذا تكلم ابن عَرَبي**، نصر حامد أبو زيد.

نريد أن ندقّق السؤال الذي تطرحه إشكاليّة العقل والوجود، وهي علاقة تفترض طرفاً ثالثاً هو الوجود الإنساني، أي هذا الوجود الموهوب الفَهْم، والذي له القدرة على تأويل الوجود كي يفهمه ويفهم ذاته. يفهم العالَم في نفسه ونفسه في العالَم. وهنا يقوم خطر اختزال الفَهْم الإنساني هذا في ما يُقدّمه العقل فحسب. لذلك فإنه بفضل فينومينولوجيا الغياب التزمنا الوقوف عند نمط عرض الوجود في الإنسان وفي العالَم، ومكانة العقل ضمن هذا العرض.

هذا العرض في فكر ابن عَرَبي لا يتمّ فهمه بالطرائق الموضوعيّة ولا بالموقف الفقهي أو الكلامي، إلخ، وإنّما بنوع من الإصغاء إلى هذا العرض إصغاءً يمكّننا من العثور على ابن عَرَبي آخر يوجد خارج السوسيولوجيا والسيكولوجيا والتاريخ الحاسب لظروف الزمان والمكان. ولذلك فنحن لا نسعى هنا إلى البحث في حياة ابن عَرَبي الشخصية، وإن كانت لها أهميّتها. نريد أن نبتعد عن الحكاية السيكولوجيّة التي تنتهي بإدانة المتصوّف وتربطه بالعلاقة بالأم أو الأب. وتجعله مليئاً بالعُقَدِ. نريد النظر في كتاباته باعتبارها ميدان البحث الفينومينولوجي. ففي الكتابة تعرض الحقيقة نفسها وتظهر. وفي كتابة ابن عَرَبي تظهر الحقيقة مصاحبةً للصور، يحضر فيها الأنا الأكبري المحض، وهو أنا يلبس شخصيات سماوية تقص عليه، إلهاماً وذوقاً، حكاية الوجود الإنساني ـ في ـ العالم. إن هذا أمر تسمح به كتابات ابن عَرَبي منظوراً إليها أُنطولوجيًا وفينومينولوجيًا، وهرمينيوطيقيًا.

وعلى أية حال، فإن الإحاطة بالإشكالات التي يطرحها فكر ابن عَرَبي تكاد تكون مستحيلة، اللّهم إلاّ إذا قمنا بالنقل الحرفي لكلّ ما كتبه، وهذا أيضاً بدوره غير ممكن نظراً لأن مَتنه ليس كلّه في متناولنا، ونظراً لمقتضيات البحث الذي يركّز على جوانب معيّنة تاركاً أخرى لبحث آخر. من ثم فإن تصميم هذا البحث يكشف بدوره عن محاولة تريد أن تجد لنفسها موقعاً ضمن الأبحاث الأخرى التي اهتمّت بفكر شيخ العارفين. ولقد انتهى بي عملي هذا إلى التصميم التالي:

5 ـ عرض مختصر لأقسام البحث وأبوابه وفصوله ووصوله

بعد القيام بعرض إشكاليّة البحث وأُطروحته وصعوباته، قمت بتقسيمه إلى أقسام ثلاثة، كل قسم يضمّ أبواباً وكل باب يضمّ فصولاً، وكل فصل يضمّ عناصر تجيب عن أُطروحة البحث.

القسم الأوّل يتعلّق بالإطار النظري والمنهجي. وحاولتُ في **بابه الأوّل** أن أكشف عن بعض المفاهيم الفينومينولوجية، بالتركيز على هوسرل وهيدغر، على اعتبار أنه معهما تشكّلت الفينومينولوجيا كطريقة جديدة في الممارسة الفلسفية ـ وإن كانت قائمة قبل هذين المفكّرين ـ في الوقت الذي يكشف فيه هذا التشكّل عن عدم الاتفاق بينهما حول موضوعها وطريقة عملها، ممّا يفتح المجال أمام فينومينولوجيات عديدة، حدسية، هرمينيوطيقية، أُنطولوجية ومن بينها فينومينولوجيا الغياب. وهو ما سعيت إلى إثباته كي يشكّل هذا مدخلاً إلى قراءة فكر ابن عَرَبي بناءً على هذه الأخيرة، ولاسيما أن هذا الفكر يزخر بمفاهيم الظهور والغياب، بالحضور والحجاب والبُطون، والغطاء وكشف الغطاء، أو «التحجب واللاتحجب»، الصور ولعبة المرايا، إلخ، وكل هذه مفاهيم تعانق فهمنا للوجود باعتباره ظهوراً يحمل معه غياباً. أمّا **بابه الثاني** فيطرح مشكلة قراءة فكر ابن عَرَبي، بين القول بالمصدر الإلهامي لهذا الفكر والقول بالكتابة النسقية التي تعي نفسها ككتابة وكفكر. ولقد ركّزت، هنا، على عدد من المفكّرين مثل توشيهيكو إزوتسو وآسين بالاسيوس، وآن ماري شيميل، وكلود عدّاس، وميشال شودكيفيتش، وهنري كوربان وغيرهم، الذين قاموا بقراءة مَتن ابن عَرَبي بناءً على مناهج مستعارة من علوم مختلفة وناقشوا فكره، فيما إذا كان فلسفةً أم لا واعتماداً على مفهوم «وحدة الوجود» بين العقيدة والطريقة، وهو مفهوم لا نجده في فكر ابن عَرَبي نفسه. هذا في **الفصل الأوّل من هذا الباب** الذي سمح لي بأن أتطرّق **في الفصل الثاني منه** إلى إثبات أن نظام الفكر الأكبري يقوم على التناسب الخفيّ في **القرآن**، وفي **فصله الثالث** إلى القراءة الفينومينولوجية الكوربانية للخيال في تصوّف ابن عَرَبي، وذلك كي يتمّ تخصيص **الفصل الرابع** من هذا الباب للكيفيّة التي بها يقرأ ابن عَرَبي نفسه القرآن الكريم الذي يشكّل بلا منازع المصدر الأوّل والأساسيّ لفكره. وهذا تحت عنوان «الهرمينيوطيقا الأكبرية»، وإلى قواعد هذه الهرمينيوطيقا.

أمّا **القسم الثاني** من هذا العمل فيتعلّق بالعنصر الأوّل من الأُطروحة وهو فينومينولوجيا العقل. ويضمّ ثلاثة أبواب: **الباب الأوّل يبحث في العقل ضمن قوى الإدراك. والثاني** عن انتصار العقل القابل الذي يتضمّن ثمانية فصول. في حين أن **الباب الثالث** من هذا القسم يكشف عن العلاقة بين العقل والوجود كمقدّمة للدخول إلى القسم الثالث الذي يبحث العنصر الآخر من الأُطروحة وهو

فينومينولوجيا الوجود. **في الباب الأوّل من القسم الثاني نجد فصلين**: يتعلّق الأوّل منهما بقوى الإدراك بين ابن عَرَبي والفلاسفة المسلمين، وذلك من أجل الكشف عن التقاء بينه وبينهم في بعض المعلومات وأيضاً عن اختلاف بينه وبينهم في ما يتعلّق بوظيفة العقل ومرتبته ضمن هذه القوى، على اعتبار أن ابن عَرَبي يُعطي الأهميّة لمرتبة العقل في الحضور، لكنه عاجز عن السفر نحو الغياب الذي فوقه. فضلاً عن ذلك يتّجه الفصل الثاني من هذا الباب نحو الكشف عن العلاقة بين العقل والحس والخيال والتركيز على مفهوم الحاكم ومفهوم الشاهد، ومن يخطئ، الأوّل أم الثاني. ومن المدهش أن ابن عَرَبي لا ينسب الخطأ إلى الحواس، إذ إنها تُشاهِد ولا تَحكم، فنكون أمام فينومينولوجيا بصرية، تعطي الشرف للحسّ أكثر من العقل، فلا نكون أمام ميتافيزيقا تمارس التأمل وتحكم على الأشياء وتحصرها في المفهوم ويصير العقل، من حيث هو حاكم، مخطئاً. بل يزداد خطأ العقل عندما يخلط بين القطع واليقين. فاليقين عند العقل ليس سوى ما يقطع أنه يقين. والحال أن اليقين غير القطع. هذا ما سمح لي أيضاً بأن أنتقل إلى الباب الثاني من هذا القسم الذي يبحث العلاقة بين العقل والعلم. وهو بحث يكشف عن انتصار القلب أو العقل القابل، كما أنه يكشف عن جدل العلاقة بين العقل والفكر، وكيف ينتصر الفكر على العقل وإن كان تابعاً له تبعيّة العبد للسيد. ونظراً للعلاقة الجدلية بينهما، أي بحصول نوع من الانقلاب، يصير العقل عاجزاً عن أن يكون حُرّاً نظراً لتقييده في الوقت الذي لا يريد أن يمارس هذا التقييد على نفسه، نظراً لادعائه السيادة. وهذا أيضاً بدوره ينعكس على كيمياء السعادة، التي تكشف عن هذا الادعاء حيث يحصل عُروج التابع وصاحب الأدلّة النظرية إلى السّماوات السّبع، ويكون من نتيجة هذا العُروج أن يحصل التابع على علوم لم يكن من الممكن أن يقرّها العقل ويرمي بها إلى الهامش. غير أن عُروج صاحب النظر بمعيّة التابع يجعله يشاهد أموراً لم تكن قد حصلت عنده فيزيد غمًّا على غمّ، إذ إنه يدرك أن الوجود الذي كان يدركه ليس سوى الوجود الذي يصنعه بتقييده، وأنه الآن يحصل لديه العلم بأن الوجود غير مُستغرَق في العقل، وإنّما العقل نفسه من الموجودات. هذه الفكرة الأخيرة هي التي تفتح الباب الثالث من القسم الثاني من هذا العمل.

هذا الباب الأخير يفحص العلاقة بين العقل والوجود، في مقام نعم ولا. ويضمّ ثلاثة فصول: يتعلّق الأوّل، بالسؤال حول حضور الآخر في فكر

ابن عَرَبي، مثلاً حضور ابن رشد في متنه. والفصل الثاني، خصّصته لمناقشة وجهات نظر ساعد خميسي، ود. نصر حامد أبو زيد، ود. عبد الفتاح كيليطو، ود. محمد المصباحي، الذين بحثوا في هذا المقام أو سعوا إلى الكشف عن العلاقة بين الكشف والبرهان ومرتبتهما من الوجود، وذلك لكي أَخلُص إلى نوع من القراءة الجديدة لهذا المقام، وهذا في الفصل الثالث.

القسم الثالث من هذا العمل يتعلّق بفينومينولوجيا الوجود في فكر ابن عَرَبي، وهو الذي يحتلّ المساحة الكبرى من هذا البحث، إذ إن الأُطروحة نفسها تقتضي ذلك. وهو يضمّ خمسة أبواب، ومجموع فصوله خمسة عشر مع ستة عشر وصلاً في إمكان القارئ أن يدرك الكيفية التي بها قمتُ بمعالجتها.

- في الباب الأوّل من هذا القسم، طرحتُ مفهوم العالَم بين ابن عَرَبي والفلاسفة. من ذلك مثلاً، جدلية العلاقة بين الإنسان والعالم عند ابن عَرَبي، ومفهوم العالَم بين الآية والدليل، بين العلّة والعطاء، بين الآيات والمقولات، فضلاً عن مناقشة ابن عَرَبي لفكرة الصدور الفلسفية.

- أمّا الباب الثاني من هذا القسم الثالث، ففيه فصول تتمفصل إلى وصلات تسعى إلى تحليل مسألة عين الوجود وظهوره، واعتبار الظهور عتبة بين طرفين يشكّلان قطباً تكميليًا، وذلك مثل بحث مفهوم «وحدة الوجود» بين الوحدة والكثرة، بين التعالي والمحايثة، بين الحقّ والخلق، بين الظاهر والباطن، بين الفناء والبقاء. وهذا بعد أن لمستُ نوعين من الأُنطولوجيا وهما: أُنطولوجيا الماهيّة و«أُنطولوجيا» العرض.

- الباب الثالث هو بمثابة تفصيل للباب الثاني، إذ إنه يتعلّق بإشكاليّة الظهور بين الأعيان الثابتة والأسماء الإلٰهيّة. وهنا أيضاً طرحتُ مشكلة العلاقة بين الوجود والعدم في الأعيان، والحديث عن هذه الأعيان من حيث معدوميّتها وظلاليّتها وشيئيّتها، وتأسيسها مفهوم العبودية عند ابن عَرَبي، فضلاً عن ذلك تطرّقتُ إلى مناقشة ابن عَرَبي مفهوم الممكن بذاته عند الفلاسفة، كما ركّزت على دلالة العين في علاقتها بوحدة الوجود المُفترى عليها.

- الباب الرابع يتعلّق بالوجود من حيث المراتب والحضرات وعلاقتها بالأسماء الإلٰهيّة. وهنا كنت مضطراً إلى الحديث مرّةً أخرى عن الوصل في الفصل.

فعندما كنتُ بصدد تحليل الظهور باعتباره تحقيقاً لآثار الأسماء في الأشياء تحدّثتُ عن وصلين هما علاقة الوجود على الصورة بالأسماء الإلٰهيّة، وعن الأسماء والأشياء. ولمّا كان أوّل موجود هو الموجود الإبداعيّ الذي هو العقل الأوّل، ولمّا كانت أُطروحة البحث تلمس هذا المفهوم، من حيث هو قوة إدراكية كما سلف، فإنني هنا تطرّقتُ إلى العقل الأوّل باعتباره قلماً يُسطِّر في اللوح المحفوظ الذي هو موجود انبعاثي، ما هو موجود، وهما يرتبطان بالاسمين البديع والباعث. كما طرحتُ إشكاليّة العلاقة بين الصورة والمعنى في الإبداع، أي في العقل الأوّل باعتباره مُبدَعاً، وعن وجه الشيء في علاقته بهذا العقل. ولقد قدّمتُ أمثلةً أخرى عن العلاقة بين الأسماء والمراتب الوجودية تتعلّق بالطبيعة والهَبَاء وارتباطهما بالاسمين الظاهر والباطن، وعن العرش والكُرْسيّ وارتباطهما بالاسمين المحيط والشكور، وعن فَلَك الأطلس وفَلَك المنازل وارتباطهما بالاسمين الغني والمقدر. وعن بداية السماوات مع الاسم الرب. لكن لمّا رأيت أن هذه الأمثلة تكفي لتجيب عن إشكاليّة هذا الباب، سرتُ نحو تبيان وجه آخر للعلاقة بين الأسماء والموجودات في عالَم الأجسام والأركان والمولدات. كما تطرّقتُ في الأخير إلى الحضرات الوجودية الخمس ومراتب الوجود الأربع. كي أُنهي هذا الباب بالحديث عن العالَم باعتباره حُلُماً. وهذا سمح لي بدوره أن أَخلُص إلى الباب الخامس المتعلّق بالخيال في علاقته بالوجود.

- الباب الخامس، إذن، يطرح مسألة العلاقة بين الوجود والخيال. وهنا رأيتُ أن أتحدّث عن شرعية الخيال. فإذا كان ابن رشد قد سعى إلى إيجاد شرعية للبرهان انطلاقاً من الشريعة، فإن ابن عَرَبي وجد شرعية للخيال انطلاقاً من العبادة. وهذا كي نجد شرعية أخرى تعتبر الوجود نفسه خيالاً في خيال. فكلاهما برزخ. هنا تحدّثتُ عن البرزخ ما هو؟ وعن الخيالين المنفصل والمتصل وما يقتضيانه من علاقة بينهما، ولاسيما التجلّي الخيالي، ومفهوم الخَلْق والتجلّي. وفي الأخير انتهى هذا البحث إلى خُلاصات عامّة، تجيب عن الأُطروحة وتترك الإشكاليّة نفسها مفتوحةً على أُطروحات أخرى لاحقة.

ينبغي الإشارة إلى أنّ كل قسم وكذلك كل باب يبدأ بمُقدّمة وينتهي باستنتاج يُجيب عن العناصر الضروريّة من هذه الأُطروحة التي تتعلّق بفينومينولوجيا الغياب. علماً بأن هناك عناصر أخرى كثيرة، لم أتطرّق إليها، نظراً لشساعة هذه الإشكاليّة:

إشكاليّة العقل والوجود، ونظراً لكتابة ابن عَرَبي المسافرة.

إن قراءةَ لهذا التصميم تبيّن أن قارئ فكر ابن عَرَبي يدفعه إلى التفكير في أن يمنح معنىً إلى وجوده، وهو المعنى الذي ينبغي أن يُخلّصه من المذهبية ومن الوجود في متناول اليد. إن حصر اللغة في ميدان الاهتمام بالرغبة هو الذي يحرمنا من بلوغ الأشياء نفسها. والحوار مع مفكّرين مثل ابن عَرَبي يتولد عن الاستجابة للنداء الآتي من خلف حجاب الرغبة وحجاب الموجودات. فمعه يقوم الحوار المانع للتقييد، الحوار الذي يتطلّع إلى الإنسان الجديد.

لم أقم أيضاً بعرض الصعوبات بالطريقة المُعتادة في البحوث المعتادة، لأنني لا أريد أن أسلك منهجاً يكون منفصلاً عن البحث ذاته، إذ إن طريقة التفكير وطريقة التعبير لا تنفصلان في نظري، ولأن التصوّف نفسه ليس مجرّد تجربة أو ممارسة، وإنّما هو أيضاً وعي[11]، ولأنني أطمح إلى أن تكون أُطروحتي جديدةً على مستوى العرض. يكفي التوجّه نحو كانط في كتابه **نقد العقل المحض**[12] لنعلم أن الفلسفة لا تبدأ بالتعاريف، وإنّما بالعرض، إذ إنها لا تريد أن تكون دُغْمائيّة، أي أن تفرض مبادئها منذ البداية. وأنا هنا، لا أفرض أي شيء، وإنّما ألتزم بحكمتين: الأولى فينومينولوجية، وتقتضي الذهاب إلى المَتْن الأكبري نفسه باعتباره شيئاً وله أشياؤه. والثانية فلسفية تتمثّل في المُضيّ في الطريق. فالفلسفة هي جُهْد مستمرّ يقوم به رجال أفذاذ. بناءً على هذا، يمكن أن أقول: إن هذا التصميم، إن كان يفي بمطلوب الأُطروحة، فإنه لا يفي بمطلوب ابن عَرَبي، لأنني لستُ من مُريديه لكن أيضاً لستُ من أعدائه، وإنّما كشفتُ عن جُهْده في مجهودي، وليس عن مجهوده كما هو في ذاته، إذ إن هذا يقتضي المزيد من البحث في مَتْنه الذي هو بحرٌ بلا ساحل. فضلاً عن ذلك، إنّ التفلسف يقتضي من المرء «أن يعود إلى ذاته... وأن يحاول في داخله أن يقوم بإعادة بناء المعارف، المُسلّم بها، من جديد»[13]. كما أن بناء الأُطروحات انطلاقاً من التجربة الذاتية هو

(11) انظر أهميّة عنوان الكتاب التالي: **التصوف كوعي وممارسة** للدكتور عبد المجيد الصغير.

(12) Kant, E. *Critique de la raison pure*, Tr. de Jules Barni, 2 partie, Methodologie Transcendantale, Garnier Flamarion, 1967, p.547 et suiv.

(13) Husserl, E. *Méditations cartesiennes*, Vrin, 1929, p.15.

«وحده الذي يتيح للإنسان أن يدرك ما يمكن أن يجده في العالم من فلسفة»[14].

ولمّا كان الأمر يتعلّق، هنا، بمقاربة فينومينولوجية للعقل والوجود في فكر ابن عَرَبي، فإنّ الإطار النظري لهذا العمل يقتضي منّا القيام بفحص بعض الإمكانات النظرية التي تُقدّمها لنا هذه المقاربة.

(14) Jaspers, K. *Introduction à la philosophie*, plon, 10/18, 1965, p.11.

القسم الأول

الإطار النظري والمنهجي للبحث

الباب الأول

البحث عن مُبرِّر فلسفي لفينومينولوجيا الغياب

مُقدِّمـــة

يمكن القول إن الفلسفة عبر تاريخها الطويل، لم تعثر قط على نهايتها الفعلية بالرغم من إعلان بعض الفلاسفة عن هذه النهاية في منظوماتهم الفكريّة. وهذا يعني أن الفلسفة في جوهرها تساؤل مستمرّ، يُحيلها دوماً إلى لغز يطرح نفسه من جديد على الفكر. إن ما تُعلّمنا إيّاه الفلسفة إنّما هو القيام دوماً بإعادة النظر في المسلّمات والفرضيّات المُسبقة ووضعها في دائرة إحراج يدفعنا نحو التفكير فيها من جديد. يقول جان غروندان: «إن الحديث عن الإحراج في الفلسفة ليس يعني تفنيداً لنتائجها كما يحدث هذا في العلم وإنّما هو تحويل الانتباه إلى أسئلة وتحدّيات يُجبرنا الفكر على مواجهتها. والإحراج في الفلسفة وفي كل فكر أصيل يشكّل أهمّ ما تعلّمه لنا»[1].

إن هذا أمر يصدُق على الفينومينولوجيا أيضاً، إذ إن تاريخها ما يزال مفتوحاً. هذا ما نلمسه في تعدّد موضوعاتها. ونلمسه في سعيها نحو الإمساك بحقيقة الظهور، وفي كونها طريقة في العمل أكثر من كونها شعبةً فلسفيّةً. كما نلمس ذلك في الخصام القائم بين مؤسّسيها الرئيسيّين هوسرل وهيدغر حول موضوعها وحول طريقتها في العمل، بحيث إنهما يظهران في النهاية غير قابلين للتصالح[2]. ولمّا كان هذان المفكّران مؤسّسَيْن للفينومينولوجيا، فإن ذلك يعني أنها ليست مذهباً

(1) Grondin, J. *La tension de la donation ultime et de la pensée hermeneutique de l'application chez Jean Luc Marion*, paru dans Dilogue 38, 1999, p.547-559, Université de Montrea,. www.mapageweb.umontreal.

(2) *Ibid.*

فلسفيًا. وهذا يفتح المجال أمام الاستفادة منها في موضوعنا المتعلّق بالتصوّف.

لقد ظهر مصطلح «فينومينولوجيا» لأول مرّةٍ مع ي. هـ. لامبَرْت عام 1764 في كتابه *Neues Organon* ثُمَّ استعمله كانط وهيغل ورونوفييه وهارتمن وغيرهم. غير أن الاستعمال المنهجي لهذا اللفظ قد بدأ مع هوسرل، وتابعه بعد ذلك مفكّرون آخرون أدخلوا تعديلات على منهجه بشكل يتمشّى مع موضوعاتهم. ومن بين هذه الموضوعات نجد العالم أو الوجود الإنساني الذي علّقه هوسرل[3]. ومن بين المفكّرين الذين استعملوا هذا المنهج. نذكر: م. شايلر، ر. إنغاردن، م. فاربر، إ. شتاين، أ. باكر، أ. فينك، م. هيدغر، ب. ريكور، وموريس - ميرلوبونتي، جان لوك ماريون، جان غروندان، فرانسوا كورتين، وغيرهم.

ويمكن القول إنه مع الفيلسوف الألماني هيغل أخذ مفهوم الفينومينولوجيا دلالته الفلسفية القوية، وذلك في مؤلّفه **فينومينولوجيا الروح** الذي صدر عام 1817، إذ إنه مفهوم يُشير إلى العِلم الذي يُكَوِّنه الروح عن نفسه، وهو علم الوعي بالتجربة التي يقيمها الروح بنفسه في نموّه وسيره نحو التحقّق المُطْلق، وعلى اعتبار أنّ الفينومينولوجيا جزء من نظام هذا العلم[4]. مع هيغل يتعطل السؤال فيما إذا كان من الممكن أن ننطلق في الفلسفة من الواقع أو من الذات نظراً لتعالقهما ونظراً لأنّ وعي الروح هو دوماً وعي بِـ... ونظراً لكون الواقع هو دوماً موضوع لِـ... وهذا ما يستوجب إضفاء معنىً عقلاني على الواقع كي يكون للوعي محايثاً[5].

غرضنا في هذا البحث ليس هو تتبّع هذا المفهوم وإمكاناته النظرية في البحث في كتابات هؤلاء، وإنّما نريد أن نطرح سؤالاً يتعلّق بمدى منهجيّة الفينومينولوجيا كعلم أو فلسفة من جهة، وعلاقتها بكل من الهرمينيوطيقا والأُنطولوجيا من جهة أخرى، محاولين الكشف عن مبرّر فلسفي لقيام فينومينولوجيا الغياب أو الاحتجاب[6].

---

(3) أنطوان خوري، **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، «سلسلة الفكر المعاصر 4»، دار التنوير، ط1، بيروت، ص36.

(4) Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*, Folio Essais, traduction et notes par G. Jarczyk et P-J, Labarriere, p.42.

(5) Lyotard, J. F. *La Phénoménologie*, PUF; Que sais-je? 12éd 1995, p.32.

(6) هناك من الباحثين العرب الذين تحدثوا عن بعض المفاهيم الفينومينولوجية في مُقدّمة =

احتفظنا هنا بالاسم الأصلي «فينومينولوجيا» دون أن نترجمه كما يفعل الكثيرون تحت اسم ظاهراتية، وذلك لعدّة أسباب أهمّها أنّ مصطلح فينومينولوجيا يتضمّن مفاهيم اللوغوس والمنهج والعلم وهي مفاهيم لا يحملها اسم «ظاهراتية»، مفاهيم أثارت نقاشاً بين الفينومينولوجيين حول ما إذا كانت الفينومينولوجيا علماً أو منهجاً أو فلسفةً. فضلاً عن ذلك وبالرجوع إلى هيدغر نجد تمييزاً أقامه بين نعت «فينومينولوجي» و«ظاهراتي phénomenal»[7]. يُطلَق هذا الأخير على المُعطى وعلى ما يقبل الإبانة وعلى الكيفية التي نلتقي بها مع بِنيات الوجود كبِنيات ظاهراتية تقبل التفسير عبر عدد من أشكال التواري والحجاب. أمّا النعت الأوّل فيُطلق للإشارة إلى ما يساهم في تشكيل الجهاز المفاهيمي المرتبط بالطريقة التي تحصل بها الإبانة وعملية الإظهار.

يضمّ مفهوم الفينومينولوجيا مصطلحين هما اللوغوس والظاهرة، أو العقل والموجود. وأُطروحتنا تسعى إلى الكشف عن الإشكال الذي تطرحه العلاقة بين هذين الطرفين في فكر ابن عَرَبي. ومن القول إن الظاهرة وكذلك اللوغوس يُحيل أحدهما على الآخر. إنهما معاً يُشيران إلى الوضوح والتموضع في مجال مضيء، إنهما يُشيران إلى الحضور. غير أن أُطروحتنا تريد أن تكون مساهمةً في فينومينولوجيا الغياب وليس الحضور. فهل هذا يعني أن بحثنا يحمل تعارضاً لا يقبل الحلّ أم أنه يبدأ بإحراج يعانيه الفكر ويدفعه إلى حلّ ممكن؟

لقد ظهرت الفينومينولوجيا كفلسفة جديدة تشتغل على أسلوب جديد في التفكير لم يكن معروفاً من قبلُ. فهي ترفض أن تجعل عملها تابعاً لمناهج العلوم الوضعية ولأسئلتها التي هي عادية. لقد انطلقت الفينومينولوجيا من فحص الأحكام المُسبقة التي تسود في الموقف الطبيعي وفي الحياة اليومية وذلك من أجل أن تبلور، عبر هذا العمل التوضيحي، منهجاً يخصّها وميداناً للمعرفة مستقلاً تماماً.

= قراءتهم للخيال عند ابن عَرَبي، وذلك بسردها دون أشكلتها، وفي الوقت نفسه لم نلمس أثر هذه المفاهيم في تحليلهم للخيال، ومن دون أن ينشغلوا بفينومينولوجيا الغياب. نذكر من بينهم على سبيل المثال، عاطف جَوْدَة نصر، **الخيال مفهوماته ووظائفه**، دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص32-41.

(7) Heidegger, M. *Être et temps*, par 7, p.55.

لكنّ هذا لا يعني أن الفينومينولوجيا تريد أن تكون علماً وضعيًا ينضاف إلى العلوم الأخرى. فموضوعها ليس هو الواقع التجريبي كما هو الحال بالنسبة إلى النزعة الوضعيّة. كما أن هذا الموضوع ليس صوراً مجرّدة، ولذلك ليست منطقاً. إن موضوعها هو ظهور ما يظهر. L'apparition de tout ce qui apparaît[8].

لقد لعبت الفينومينولوجيا دوراً هامًا في التعرف إلى حياة الوعي سواءٌ تعلّق الأمر بالإدراك أو الذكرى أو الخيال وغيره. وعلّمتنا بأن هذه الأنشطة تقتضي موضوعات أو نويمات تكون هي بالنسبة إليها نويزات. كل وعي هو بذاته قصدي. إنه يفترض موضوعه، تماماً مثلما تقتضي الربوبية أو الألوهية وجود مربوب ومألوه أو كما يقتضي الحب سفراً في اتّجاه الوردة بدون لماذا؟ الموضوع في الفينومينولوجيا ليس مُشاراً إليه في إطار النزعة الواقعية كما أنه ليس ماهيّةً مجرّدةً كما هو الحال في إطار النزعة المثالية وإنّما هو نويم يكون محايثاً لنشاط الوعي، وعند ابن عَرَبي هو أسماء إلٰهية محايثة للظهور.

إن الفينومينولوجيا وهي تسعى إلى ضبط التغيّرات التي تلحق الموجودات في ظهورها تؤكّد أنها تغيّرات في درجة الإنارة والوضوح. وهي تغيّرات لا تصل إلى مستوى تغيير الموجود نفسه في عُمق معناه الخاص عندما يظهر. إن الظل وكذلك الضوء إنّما يحصلان بين الفكر والشيء الذي يظهر. إنهما يحصلان في الحقل الإدراكي ويعدّلان أنماط الظهور. هذه الأنماط هي التي ينبغي اكتشافها عندما تتّجه نظرتنا نحو الموضوع النويماتيكي. أنماط الظهور هي مختلف الدلائل التي تجعلنا نتحقّق من المعنى النويماتيكي وتحجبه في الآن نفسه إذ ما به يكون الدليل هو نفسه ما به يكون الحجاب. فعين الدليل عين الحجاب. فالتغيّرات التي تلحق ظهور الموجود لا تنضاف إليه من خارج. فالموجود يتعدل في نواته الماهوية عندما يظهر إذ الظهور يؤثر في كيفية العطاء. وكل ظهور هو بالضرورة يظهر محتجباً.

إن ما يكون جوهريًا في الفينومينولوجيا ليس هو فعاليّتها في البحث فقط، وإنّما تفتح، أيضاً، إمكانية جديدة في البحث الفلسفي. تسمح لنا هذه الإمكانية بالانتقال من المُشار إليه إلى الماهيّة، ومن الماهيّة إلى الظاهرة، ومن الظاهرة إلى

---

(8) Patocka, J. *Qu'est ce que la phénoménologie? collection Krisis*, Millon, p.264.

الموجود، ومن الموجود إلى الوجود[9]. وبلغة ابن عَرَبي، من الخلق إلى الحقّ ومن الظُهور إلى البُطون، ومن الشهادة إلى الغيب، ومن الحضور إلى الثبوت والعدم، ومن المُشار إليه إلى غيابه في حقل بدون لماذا؟

هكذا تُقدّم لنا الفينومينولوجيا إمكانية مجاوزتها نحو فينومينولوجيا جديدة، وإنْ شئتَ قلت نحو تشتّت فينومينولوجي يسمح لنا بالحديث عن فينومينولوجيا كانطية وديكارتية وهيغلية وهوسرلية. وقد تكون أيضاً أكبرية، لكن في اتّجاه آخر يكون فيه **القرآن الكريم** انكشافاً للوجود الذي هو غياب، وذلك عن طريق تأويل هرمينيوطيقي له إمّا بالكشف عن أسرار الحروف[10] وإمّا بتحليل الأمر الوجودي «كن»[11]، إلخ. بالفعل، نجد في فكر ابن عَرَبي مسارات متعدّدة نحو وصف الغياب من حيث هو ظُهور في حجب، مسارات تُعطى فيها الأهميّة للخيال والحُلُم والرؤى بدلاً من العقل الذي يقيّد الأشياء في التمثُّل والإدراك المباشر وفي القياس.

لذلك يُمكن القول: إن فكر ابن عَرَبي لا يحصر المعرفة والعلم في القدرة العقلية، وإنّما يجعلها مفتوحةً على السمع والبصر وحتى على الشمّ والضربة والولي[12]، الشيء الذي يسمح بقيام علوم كثيرة لا يقبلها العقل بأدلّته، كما أن هذا يجعل كل تأويل للعالم ممكناً شريطة أن يعي نفسه كتأويل وليس كحقيقة مطلقة. إن ابن عَرَبي، مثلاً، لا يلغي أهميّة القياس عند أصحابه على الرغم من أنه لا يستخدمه[13]. من هنا أهميّة مفهوم الموطن عنده.

---

(9) Marion, J. L. *Réduction et Donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, section 2, l'étant et le phenomene, p.65-118.

(10) هناك محاولات معاصرة تسعى إلى الكشف عن الطابع الهرمينيوطيقي والفينومينولوجي لتأويل ابن عَرَبي للقرآن الكريم، حيث يتمّ التركيز مثلاً على هرمينيوطيقيا الحروف عنده. انظر مثلاً: «رمزية الألف عند ابن عَرَبي»، هالة فؤاد، كتاب: **المجاز والتمثيل في العصور الوسطى ألف**، دار قرطبة للطباعة والنشر، ط2، الدار البيضاء، 1993، ص154-177.

(11) انظر: محاولة شوقي الزين، **دراسات معاصرة**.

(12) هي فينومينولوجيا هرمينيوطيقية كما يراها بول ريكور وأنطولوجيا فينومينولوجية هرمينيوطيقية ترتبط بتحليلية الوجود الإنساني كما هو الحال عند هيدغر (جان لوك ماريون).

(13) voir: Chodkivi, Michel. *Un Ocean sans rivage.*

الفصل الأول
فينومينولوجيا هوسرل

يُعلن جان فرانسوا كورتين أن فينومينولوجيا هوسرل ـ كما هي معروضة في كتابه **أفكار** ـ، هي فلسفة، لكنّها فلسفة تسعى إلى تحقيق معرفة مُطلقة، فلسفة تجد جذورها في الفينومينولوجيا الخالصة. لذلك يعتبرها هوسرل فلسفة الفلسفات، والتي تشكّل أساس كل ميتافيزيقا تريد أن تصبح علماً، وتفرض نفسها كمُقدِّمات نحو ميتافيزيقا مُقبلة(14) ولذلك تقوم بتعليق الفلسفات الأخرى الماضية والحاضرة. هكذا نجده في كتابه **أفكار** يعارض الفَهْم الفلسفي للفلسفة في عصره، وذلك بتقديم تصوّر خاص يسعى إلى بناء فلسفة أصلية تفتح الطريق نحو علم كونيّ، فلسفة تجد تعبيرها المتجانس والأوّل في أفلاطون وفي ديكارت، كما يرى ذلك جان فرانسوا كورتين(15). والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو بأي معنى تكون الفينومينولوجيا علماً؟ وهل هي منهج؟ وهل تكون الفلسفة في حاجة إلى منهج مُستعار من العلوم؟ للإجابة عن هذه الأسئلة نقترح اتّباع الخطوات التالية:

1 ـ علم النفس والفينومينولوجيا

فينومينولوجيا هوسرل هي حركة فلسفية تتوخّى إعادة تأسيس جذري للفلسفة العلمية ولمختلف العلوم. كما تعتبر نفسها عِلماً جديداً يرى ضرورة التمييز فيه بين فينومينولوجيا سيكولوجيّة وفينومينولوجيا ترانسندنتالية(16). لقد تساءل هوسرل حول التيمة العامّة للسيكولوجيا، وبعد أن قدّم أمثلةً عن موضوعات الفيزياء والبيولوجيا وعلم الحيوان والأنثروبولوجيا على اعتبار أن هذه العلوم تساهم في الدراسة الكونية للطبيعة، خلُص إلى القول إنّ موضوعات العلوم ليست مجرّد موضوعات طبيعية

---

(14) انظر:

Courtine, J.F. *Heidegger et la phénoménologie*, Bibliothèque de l'histoire de la philosophie, librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1990, p.215.

(15) نفسه، ص195.

(16) Husserl, E. *Notes sur Heidegger*, collection «philosophie». Les éditions de Minuit, 1993, dirigée par Didier Franck, traduit par Jean-Luc Fidel, p.75.

وإنّما هي موضوعات «حياة نفسية مركّبة من تجارب ومشاعر وأفكار وطموحات»[17]. هذا يعني، على ما يبدو، أن كل علم يحمل معه حياةً نفسيةً هي حياة الوعي والمفاهيم. يضاف إلى ذلك ما بيّنه موريس - ميرلوبونتي في **فينومينولوجيا الإدراك** من أن العالَم المعيش هو عالم مُدرَك في تجربة معيشيّة قبل أن تحصل هناك معرفة علمية به[18].

إن السيكولوجيا الخالصة أو علم النفس الفينومينولوجي من حيث هو علم مستقل عن علم الطبيعة ينبغي أن يتأسّس كعلم إيديتيكي قَبْلي، مثله في ذلك مثل العلوم العقلية الخالصة كالميكانيكا الخالصة والهندسة[19].

أن تكون السيكولوجيا الخالصة قائمة على التجربة السيكولوجيّة الخالصة وليس على التجربة النفسية ـ الفيزيائية إنّما تجد مصدرها في كتاب لوك **محاولة في الفَهم الإنساني** Essai sur l'entendement humain. غير أن لوك في نظر هوسرل بحكم نزعته الإمبريقية لا يتساءل حول الهدف من هذا العلم والإمكانات التي يحملها. كما أن السيكولوجيا عنده لم تعرف الاختزال الفينومينولوجي، ولا تصل إلى مستوى التحديد القصدي للوعي باعتباره دوماً وعياً بشيء ما، بالتالي لم يستطع أن يفهم ضرورة قيام علم عقلاني للنفسية psychisme الخالصة مفهومة في ماهيتها. ويترتّب على ذلك استحالة قيام سيكولوجيا خالصة أو علم النفس الفينومينولوجي عند الإمبريقيين. فلقد ظلّ لوك سجين النزعة الطبيعية ومن ثم لم يتمكّن من أن يرى مشكلة التركيب والتكوين القصدي للوعي.

لكنّ قفزة نوعية ستحصل في هذا المجال مع فرانز برنتانو[20]. إن الاكتشاف الكبير لهذا المفكّر إنّما هو تعديله للمفهوم الكلاسيكي للقصدية كي يجعل منها الخاصية الجوهرية للظواهر النفسية. وهذا الاكتشاف هو الذي جعل الحركة الفينومينولوجية ممكنة.

---

(17) *Ibid.*, p. 79

(18) Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, Tel Gallimard, [illegible], p. II et III

(19) Husserl, Notes sur *Heidegger*, p. 82

(20) *Ibid.*, p. 55

يرى هوسرل أن كل تجربة وكل فعل من أفعال الوعي يكون قابلاً لنوع من القلب الفينومينولوجي يسمح لنا بولوج ما يُطلق عليه اسم التجربة الفينومينولوجية. فعندما ندرك شيئاً ما؛ فإننا نتّجه نحو هذا الشيء المُدرَك. وهذا يصدق أيضاً على التذكر والإرادة والخيال والتفكير، إلخ. لكن عندما نقوم بعملية القلب الفينومينولوجي فإننا نُدير ظهرنا عن هذه الأشياء في اتّجاه الكثرة المتغيّرة للأنماط الذاتية modes subjectifs وهي أنماط تجعل هذه الأشياء تظهر في وعينا(21). **غير أن نمط ظهور الأشياء في الوعي ينبغي فهمه في دلالته الواسعة. فالوعي ليس تملُّكاً فارغاً للأشياء وإنّما هو تيار حي من الظهورات الذاتية التي تتوحّد بشكل تركيبي في الوعي بنفس الموضوع**. فعندما نُدرك ونتخيّل ونتذكّر الشيء نفسه فإن جهات modalités الظهور تبقى هي نفسها. غير أن نمط ظهوره متغيّر بحسب كل فعل من هذه الأفعال. وهكذا فإن الاختلافات بين هذه الأفعال تتعلّق بنمط ظهورها في الوعي. بعبارةٍ أخرى: إن أفعال الوعي تفترض أنماط ظهور مختفية. إذ إن الفعل نفسه يظهر في الوعي تبعاً لجهاته. إن الحُكم نفسه، مثلاً، يظهر في الفكر مُستفاداً من استدلال فيكون واضحاً، وتارةً يحضر كفكرة غامضة. وهذا يعني أن الوعي يتعرّف إلى الحُكم تبعاً لهذه المُهمّة أو تلك. وهذا أمر يصدق على أفعال الوعي الأخرى.

ويترتّب على ذلك أن الوعي هو دوماً وعي بِـ... لذلك يرى هوسرل ضرورة قيام الفينومينولوجيا بمُهمّة كونية تتعلّق بتأمل فينومينولوجي يقوم بتوضيح أنماط ظهور أفعال الوعي خارج الموقف الطبيعي.

إن المقاربة المنطقية التي قدّمها هوسرل في دراساته المنطقية قد أبعدته عن علم النفس التجريبي وقرّبته من علم النفس القصدي لدى برنتانو، وكذلك عن فهم المناطقة لعلم النفس الذين اعتبروه علماً نظريًا أساسيًا للمنطق. واقترب من موقف فريغه (Frege) الذي اعتبر المنطق مستقلاً عن علم النفس. غير أنّ هوسرل بخلاف الآخرين لم ينشغل بالجانب التقني والصّوري للمنطق وإنّما اتّجه نحو المقاربة الذاتية للمنطق(22).

---

(21) *Ibid.*, p.75.

(22) Patocka, J. *Qu'est ce que la phénoménologie*, p.150-151.

إن هذا الفَهْم القصدي للوعي المنطقي يطرح مشكلة وعي الدلالة في أفعال القصد وفي التوجّه نحو الموضوع القصدي. هذا التوجّه هو إظهارٌ وكشفٌ للموضوع كعطاء لحدس واهب أصلي. وهذا ما سيجعل من الفينومينولوجيا علماً قائماً على التجربة، تجربة الوعي القصدي. ويترتّب على ذلك أن يكون هذا التوجّه غير مستعار من دائرة العلوم الطبيعية ولا من العلوم الصورية. فهذه الأخيرة، مثلاً، لا تُقدّم لنا منهجاً وإنّما صورة منهج ممكن. لذلك ينبغي للمعرفة المُعمّقة للدائرة الفينومينولوجية أن تجعلنا نتملك منهجاً غنياً بالمحتوى. لذلك نجد هوسرل وهو يسعى إلى بناء فينومينولوجيا خالصة يبحث عن المنطق الخالص في فكرة الذاتية. وهذا أمر لم يسمح به علم النفس لدى معاصريه.

ينتقل هوسرل من علم النفس التجريبي إلى السيكولوجيا الخالصة التي هي عنده علم مستقلّ عن علوم الطبيعة، هي علم عقلاني قَبْلي وإيديتيكي. إنها علم النفس الفينومينولوجي. غير أن الفينومينولوجيا لم يكن هدفها أن تكون علم نفس أو تشييد سيكولوجيا عقلانية على حدّ تعبير هيدغر[23]، وإنّما تريد أن تكون فينومينولوجيا ترانسندنتالية كي تجعل من الفلسفة علماً صارماً.

غير أن الظواهر نفسها تقوم في الفينومينولوجيا السيكولوجيّة والفينومينولوجيا الترانسندنتالية مع وجود علامة تُعدّل معنى هذه الظواهر في كل منهما. وعلى خلاف جون لوك الذي عجز عن بلوغ السيكولوجيا الخالصة بحكم نزعته الإمبريقية؛ فإن هوسرل يرى أن ديكارت هو الذي يقوم في أصل الإشكاليّة الترانسندنتالية. فالعالم بالنسبة إلى ديكارت أو كل الموجودات الواقعية التي نراها إنّما هي موضوع تمثُّل وتفكير الأنا. وهذا يُشير فيما يرى هوسرل إلى أن **حياة الأنا أو ذاتية الوعي هي المكان الذي يتحقّق فيه عطاء المعنى، وكل موقف وفحص أُنطولوجي**[24]. **ويترتب على ذلك ضرورة الاستناد إلى التجربة الداخلية للوعي من أجل إظهار حياة الفكر والمعرفة.**

بخلاف هذا الفَهْم الترانسندنتالي لحياة الوعي تفترض النزعة السيكولوجيّة التجريبية وجود العالم كأرض قائمة من قبلُ، ووجود تجربة ومعرفة موضوعيتين

(23) انظر تعليق هيدغر على هامش ص85 من الكتاب المذكور أعلاه: *Notes sur Heidegger*.
(24) *Ibid.*, p.86.

بدون أن تضع هذه الموضوعية في إطار إشكالي. وهكذا فإن هذه النزعة لا تصلح لتأسيس فلسفة ترانسندنتالية. فهذه الأخيرة تتطلب قيام اختزال فينومينولوجي كوني يعلّق أُطروحة العالَم، العالَم الذي تقوم عليه العلوم الوضعية في الموقف الطبيعي. هذا الاختزال الذي يمارس الإيبوخية يحوّل التجربة والمعرفة والعالَم نفسه إلى ظواهر ترانسندنتالية.

أن تكون الفلسفة الديكارتية في أصل الإشكاليّة الترانسندنتالية إنّما حصل ذلك بفضل ممارسة الشكّ الذي هو بمثابة تعليق للعالم المشترك للتجربة، وذلك في اتّجاه عالم الذاتية للأنا المُفكِّر. لكنّ الأنا عند ديكارت بقي هو أنا الإنسان أو الإنسانية مفهومة كماهيّة كما يرى هيدغر[25].

2 ـ الفينومينولوجيا بين المنهج والفلسفة

يريد المنهج الفينومينولوجي مع هوسرل أن يصل بنا إلى معرفة حَدْسيّة، ولذلك يُريد أن يكون منهجاً للرؤية لا للنظر، إذ النظر يرتبط بالمنظورية. والمنظورية هي دوماً تحديدية[26]. مع هيدغر يتبيّن أن تفسير الوجود والوصول إلى وجود الموجود لا يتمّ بمنهج البحث في تاريخ الأُنطولوجيا إذ إن هذا البحث لن يتوصّل إلاّ إلى إقامة أُنطولوجيا جديدة. والحال أن سؤال الفلسفة الأساسيّ هو **سؤال الوجود، وأن منهج هذا السؤال هو الفينومينولوجيا**؛ لأنها لا تسعى إلى إقامة وجهة نظر ما أو اتّجاه ما، وإنّما هي على العكس من ذلك تمارس عملاً تقويضيًا لكلّ وجهة نظر ولكل مذهبية وتحديدية، **فالفينومينولوجيا «لا تصف الموضوع الواقعي لموضوعات البحث الفلسفي وإنّما تصف الكيفية التي يشتغل بها هذا البحث»**[27]. **إن الفينومينولوجيا هي، إذن، طريق يتعلّق بالكيفية التي يشتغل بها بحث ما وليس بموضوعاته. إنها تتعلّق بكيفية العرض**[28] monstration. أو كيفيات العطاء. يعني ذلك أنّ الأولويّة المنهجيّة للفينومينولوجيا ليست في تعلّقها بالشيء،

---

(25) انظر: ملاحظة هيدغر، هامش ص87 من الكتاب نفسه أعلاه.

(26) انظر: أنطوان خوري، «حول مقومات المنهج الفينومينولوجي»، **الفكر العربي المعاصر**، عدد 8 و9، كانون الثاني/ يناير 1981، ص29-30.

(27) انظر: مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، الفقرة رقم 7.

(28) Patoka, J. *Qu'est ce que la phénoménologie*, p.270.

وإنّما بالكيفية التي يكون بها هذا الشيء موجوداً. لكنّ هيدغر يرى أن الفينومينولوجيا لا تكون منهجاً للفلسفة إلاّ في ما يجعلها طريقاً نحو الأنطولوجيا[29].

منهج فينومينولوجيا هوسرل هو منهج رؤية ذهنية يُطلق عليها اسم البداهة، والبداهة تتعلّق بالرؤية التي هي نظر في... ، ولذلك تتعلّق بالماهيّات بخلاف النظر الذي يتعلّق بشيء ما فردي[30]. النظر هو تقريري بصدد ما هو فردي، أمّا الرؤية فهي إيديتيكية تتعلّق بالماهيّات ولذلك فهي يقينيّة.

في كتاب **أفكار** يتّضح بأنّ الشكل الأوّل للوعي العقلاني يقوم على الرؤية. غير أن بلوغ هذا الفَهْم يقتضي التمييز بين المعيش الموضعي positionnel والمعيش الذي ليس بموضعي. الأوّل يُقدّم نفسه بكيفية أصيلة وتلك هي البداهة التي تندرج ضمن الرؤية أو الإدراك في دلالته الواسعة. أمّا الثاني فلا يُعطى في البداهة المباشرة[31].

ما يكون فرديًا هو ما له وجود مكانيّ ومدّة خاصة ووضع خاص. غير أنه بفضل ماهيته يمكن أن يكون في موقع آخر وفي شكل آخر، ولذلك فإن الموجود الفردي عَرَضي إذ يمكن أن يكون له وجود آخر بفضل ماهيته[32]. كل ما هو عَرَضي يمتلك ماهيّة تجعله ضروريًا، إن له أيدوسا eidos يجعله قابلاً للضبط في صفاته ضمن ماهيات لها درجات مختلفة من العمومية[33]؛ كل صوت، مثلاً، له ماهيّة خاصّة تجعله يندرج ضمن الماهيّة العامّة للصوت. ويعني ذلك أن الشيء الفردي له خاصية إيديتيكية ضمن الخاصية العامّة للشيء. بناءً على ذلك، فإنه من

---

(29) Marion, J. L. *Réduction et Donation*, p.70.

(30) انظر الفصل المعنون: «فينومينولوجيا العقل»، كتاب **أفكار**، هوسرل، إدموند، ف137، ص458 وما بعدها.

(31) Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie transcendantale*, par 136, p.460 et suiv.

(32) انظر: كتاب **أفكار**، ف2، «الحدث والماهية»، ص16.

(33) هل مراتب الوجود عند ابن عَرَبي عَرَضيّة أم ماهويّة؟ وهل يمكن القول إن الانتقال في المراتب والحضرات هو بمثابة صعود من الفردي إلى ماهيته ومن ماهية أقل عمومية إلى ماهية أكثر عمومية أم أن مراتب الوجود لا علاقة لها بالماهية والعَرَض؟

الممكن لماهيّة الشيء الفردي أن تندرج ضمن ماهيّة شيء فردي آحر ضمن عمومية عُليا[34].

من الممكن، والحالة هذه، تطبيق الرؤية على النظر وذلك عندما يتمّ البحث عمّا هو ضروريّ في ما يكون فرديًا. إنه هاهنا يقوم مبدأ أساسيّ للمعرفة الفينومينولوجية وهو أن النظر والرؤية ينتميان إلى جنس إيديتيكي فريد هو الوعي العقلاني الذي يعيّن الجنس الأعلى للجهات التيتيكية modalités thètiques[35] حيث يحصل نوع النظر الذي يتعلّق بالمُعطيات الأصلية التي هي الماهيات. هذه المُعطيات هي التي تشكّل موضوعيّة الموضوع.

موضوعية الموضوع غير قائمة في حِسّيّته، وإنّما في الحكم عليه[36]، بحيث تكون له أبعاد معنوية جديدة ليست في وجوده المُشار إليه، وإنّما في أصليّته التي يبلغها الوعي بخروجه من ذاته نحوه. فالموضوع ماهيّة تفقد حسيّتها، يتسع ليشمل مضامين ليست في مباشريته وفي تمثّلنا له. إن التمثّل يتعلّق بالكثرة في الزمان في حين أن الوعي يحصل في مستوى البداهة المباشرة[37].

إن التمثّل يغطي في دلالته الواسعة الأفعال البسيطة من إدراك وخيال وتذكُّر، وكذلك الأفعال المؤسسة مثل العلاقة والتركيب. غير أن دوره غائب في كتاب **أفكار**. وإن كان هوسرل قد خصّص له جزءاً مهمّاً من الدراسة الخامسة من أبحاث

---

(34) هل من الممكن تطبيق هذا الفَهْم على العلاقة التي يقيمها ابن عَرَبي بين الأسماء الإلٰهيّة؟ وهي أن كل اسم هو مُسمّى الاسم الآخر. فضلاً عن ذلك، ما يُطلق عليه ابن عَرَبي اسم الموجود الثالث أو البرزخ. انظر التفاصيل في ثنايا هذا البحث.

(35) نفسه.

(36) هذا الفَهْم للموضوعية يفتتحه كانط في كتابه **نقد العقل الخالص**، فليُنظر هناك.

(37) في فكر ابن عَرَبي لا يتمّ الحصول على معاني الأشياء عن طريق العيان الحسي الصرف والكثيف، وإنما عن طريق عيان حسي لطيف يكون في مستوى أعلى من درجات الوجود، في حضرة الخيال. وهذه المعاني هي التي تسعى فينومينولوجيا الغياب إلى إظهارها في فكر الشيخ الأكبر. فليست أفكارنا نابعةً من المُشار إليه الذي يمارس حقاً تأثيره فينا، وإنما هي أمور تقتضي السفر نحو الغياب، نحو ما لا يظهر بذاته وإنما يظهر في آخره الذي هو الأشياء. والمُشكلة التي تُطرح هنا هي أن بلوغ البداهة يقود إلى المحو، إلى فناء الذات وبقائها في الموضوع المتواري خلف الحجاب. وهذا أمرٌ يُقصي استمرار الكوجيتو كحَكم وكمَبدأ.

منطقية كي يعطي معنىً مقبولاً لقول برنتانو من أن كل فعل هو تمثّل أو يقوم على تمثّل، وذلك كي يميّز بين أفعال لها شعاع واحد وأخرى لها أكثر من واحد[38]. وهذا يُشير إلى أن الفينومينولوجيا توسع من دائرة العيان. لذلك تسعى **فينومينولوجيا العقل** إلى أن يكون ما تفكّر فيه مشروعاً ومُدركاً بشكل بصري وأن يكون مرئيًا في مستوى البداهة المباشرة. يتوجّب على العقل أن يصل إلى إدراك ترابط بين ما يكون موجوداً فعليًا وبين إضفاء طابع الشرعية عليه. غير أن إمكان هذه الشرعية ليس إمبريقيًا وإنّما هو إمكان إيديتيكي[39]. وهذا الإمكان قائم في مكوّنات الوعي العقلاني. غير أن فهم هذا الأمر يقتضي التمييز بين أنواع من المعيش[40].

في **مُقدّمات المنطق الخالص** قام هوسرل بتحليل موسع للماهيّة وذلك ضمن مفهومين هما **القَبْلي والحَدْس**. العلاقة بين القَبْلي والماهيّة تقود نحو البحث في الشروط المثالية لإمكان عِلْم ما. على اعتبار أن الماهيّات تكون ماهيات سواءً كانت لدينا عنها رؤية ذهنية أم لاً. وهذا يعني أن معرفتنا لها مسبوقة بشرطها المثالي. أمّا الحَدْس فهو هنا ليس حسيًا وإنّما هو حَمْلي وهو امتلاء لأفعال الفكر التي تدل في فراغها على صورة القضيّة أي على الوظائف والارتباطات.

وبناءً عليه، فإن الماهيّة هنا ليست ميتافيزيقية مُفارقة، وإنّما هي متعلّق الحدث. بناءً على هذا، يكون للشيء الفردي شبكة دائمة من المحمولات. فالماهيّة تتعلّق بنظام الأشياء وتُعطى في أوجه كثيرة متتابعة. أجل إنني أرى هذا الشيء أمامي كاملاً منذ النظرة الأولى فأنا لا أرى جسماً ثم وجهاً ثم امرأة وبالتالي زوجتي، بل أراها هي أوّلاً ثم أستطيع أن أتبيّن المقوّمات المختلفة لأنحاء ظهورها

---

(38) انظر: تعليق بول ريكور على هامش ص20 من كتاب **أفكار**.

(39) إشكاليّة العقل والوجود تقتضي أن يكون ما نفكر فيه ضمن فينومينولوجيا الغياب مُؤسّساً وتكون له شرعيته في الرؤية المباشرة للموضوع حيث يحضر هذا الأخير في مستوى الكشف. وهذه الشرعية تتطلب من العقل أن يتخلى عن عاداته الكلامية والفقهية في فهمه للنص وعن العادات الأخرى التي أَلِفها في معالجته للأشكال الحسية في ميدان المُشار إليه مُتّجهاً نحو إمكانه المثالي الذي يؤهّله لقبول الكشف والصعود في مراتب الوجود التي تقوده نحو الحضور في ما لا يحضر إلاّ محتجباً، والظهور في الوجود. نجد هذه الإشكاليّة مثلاً في اللقاء الحاصل بين عقل مفكر هو لصاحب النظر وعقل قابل وكاشف هو للنبي في «كيمياء السعادة» وكذلك في «الحوار» الذي نقله ابن عَرَبي عن لقائه ابن رشد.

(40) انظر الفقرة الخاصة بالمعيش والمعيش القصدي.

أمامي»[41]. فمن خلال الإدراك البسيط الذي هو إدراك لعمومية الشيء انطلاقاً من جانب منه نصل إلى إدراك مُركّب. وما سيأتي هو تحليل لهذا الإدراك. إن الإدراك الفينومينولوجي، والحالة هذه، ليس تجريداً أو حصيلة إدراكات جزئية أو أنه حصيلة التفاف حول الشيء، وإنّما هو إدراك مقولي يشكّل واحدةً من إمكانات العيان المقولي[42]؛ كذلك فإنّ مقوّمات الشكل المجالي للشيء الفيزيائي لا تمنح لنا نفسها إلاّ عبر محاولات بسيطة èsquisses بحيث تدفعنا نحو اللانهاية غير أن هذا سيقودنا نحو رؤية ماهيته التي لها سمة العطاء. ولقد كان هدف هوسرل في أبحاثه المنطقية هو الوصول إلى الماهيّات وليس إلى مجرّد فرضيات، فنحن لا نحدس الفرضيات وإنّما الماهيات الأيدوسية التي تظهر عبر عمليات الاختزال[43]. .

يرى هوسرل أنه في الإدراك يبدو الشيء المُدرَك كشيءٍ مُعطىً مباشرةً. هذا هو ذلك الشيء، إنه هناك أمام عينَي اللتين تُدركانه. إنني أراه وأمسك به. أمّا الإدراك فإنه ليس سوى معيش ذات، هي ذاتي التي تدرك. وبالمثل، فإن الذكرى والانتظار وجميع أفعال الفكر التي تنبني عليهما، والتي بفعلها يتكوّن موقف غير مباشر لكائن واقعي، وكذلك إثبات كل نوع من أنواع الحقيقة عن الوجود. كل ذلك هو معيشات ذاتية.

من أين لي أن أعلم، أنا الذي يعرف أن أفعال التعرّف هذه الموجودة ليست وحدها معيشاتي وإنّما كذلك ما أعرفه؟ من أين لي أن أعلم بأن هناك أيّ شيءٍ كان يمكنه أن يعارض المعرفة باعتبار أنه موضوعها؟ هل ينبغي لي أن أقول بأن الظواهر هي وحدها المُعطاة حقيقةً للذات العارفة، أم أن هذه الأخيرة لا تصل أبداً إلى ما وراء تسلسل معيشاتها؛ بالتالي، فإن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون هو أنني موجود؟ اللاأنا هو بكل بساطة ظاهرة تذوب في العلاقات الظاهراتية. هل يجب عليّ إذن أن أتبنّى وجهة نظر الأنا وحدية solipsisme وأعتبرها منظوراً صلباً؟ هل يجب أن نستنبط مع هيوم الموضوعيّة المتعالية للوهم، والتي تترك نفسها تُفسَّر من طرف علم النفس دون أن تكون مُبرَّرة بشكل عقلاني؟ لكن هذا أيضاً منظور

(41) انظر: أنطوان خوري، مرجع سابق، ص76.
(42) المرجع السابق، ص46.
(43) من بين المآزق التي سقطت فيها فينومينولوجيا هوسرل، كما يرى بول ريكور، هو جمعها بين الحدس الواهب الأصلي في مبدأ المبادئ وقولها بالتكوين.

صلب. ألا تجعل سيكولوجيا هيوم، كأية سيكولوجيا أخرى، دائرة المحايثة متعالية؟

3 ـ حدس الفرد وحدس الماهيّة

يميّز هوسرل بين نوعين من الحدس حدس الفرد وحدس الماهيّة[44]. لكن الماهيّة ينبغي أن تكون موضوعاً كي تكون محدوسةً. لكنها موضوع من نمط جديد. الحدس الأوّل، هو إمبريقي موضوعه فردي. والثاني، إيديتيكي موضوعه هو الماهيّة. الأوّل، هو وعي بموضوع فردي. والثاني، هو وعي بموضوع يكون مُعطىً بشخصه في الحدس الإيديتيكي. يُشير بول ريكور إلى التمييز بين نوعين من المواضيع: موضوع العلوم، وهو لا يفهم فينومينولوجيًا وإنّما يندرج ضمن الموقف الطبيعي ويُسمّى objekt. وموضوع، يفهم فينومينولوجيًا وهو روابط الوعي ويُسمّى gegestand[45].

هذا الأخير هو رؤية والأوّل مرتبط بالتمثّل. الأوّل، يُشير إلى موضوع الوعي في جميع أشكاله. والثاني، يُشير إلى ما يكون أمام الانتباه وأمام الذات بالمعنى الدقيق. حدس الماهيّة هو الذي يمسك بالموضوع في هُويّته الشخصية. إنه حدس واهب أصلي[46]. وهذا الحدس يفترض الحدس الإمبريقي شريطة النظر إلى الموضوع الفردي كعلاقة إيديتيكية بين الفرد وماهيّته، بين الحدس والأيدوس.

يُمكن توضيح هذا الأيدوس أو الماهيّة الخالصة بأمثلة مستعارة من التجربة ومن معطيات الذاكرة والخيال والفانتازيا. فبواسطة الأَمْثَلَة idèation يمكن الحصول على حدس أصلي ملائم لماهيّات الأشياء الواقعيّة كما يمكن الحصول على مُعطيات من نمط جديد يتمّ عرضها فيما بعدُ على التجربة وهي مُعطيات غير واقعية، دون أن تغيّر في شيءٍ الماهيات المطابقة لها[47] بفعل الأَمْثَلَة لا يتوقّف

(44) انظر: **أفكار**، فصل «حدس الماهية وحدس الفرد»، ص22 وما بعدها.

(45) *Ideen*, p.112.

(46) **أفكار**، مرجع سابق، ص23.

(47) بناءً على هذا الفَهْم، فإن فينومينولوجيا الغياب تغضُّ الطَرْف عن واقعية أو لاواقعية المُعطيات القائمة في فكر ابن عَرَبي، وذلك كي تتجه نحو البحث في كيفية عطائها في =

صدق الحُكم على الطابع الحسّي للموضوع الذي يبقى مع ذلك حاضراً فيه وإنّما على مقوّماته المعنوية التي هي من إضافات العقل واكتشافاته[48].

بناءً على هذا الفَهم، فإن فينومينولوجيا الغياب تغضُّ الطَرْف عن واقعية أو لاواقعية المُعطيات القائمة في فكر ابن عَرَبي، وذلك كي تتّجه نحو البحث في كيفية عطائها في هذا الفكر. منهجنا، إذن، لا يتعلّق بتثمين أو تبخيس ابن عَرَبي وفكره وإنّما يتعلّق بنمط عرض هذا الفكر. بالتالي يستبعد هذا البحث من دائرته تقديس أو تكفير ابن عَرَبي.

فينومينولوجيا الغياب لا تقف عند الطابع الحسّي للأشياء وذلك لأن العوالم التي يفتحها ابن عَرَبي أمامنا هي إضافات ظهرت بفعل العقل القابل. وهذا العقل يقتضي منا تغيير الموقع الذي ننظر من خلاله إلى الأشياء كي نقوم في موقع آخر، برزخيّ يُمكّننا من رؤية ما هي الأشياء عليه، أي **الماهيات الخالصة**[49]. وليست هذه الماهيات مُثُلاً أفلاطونيّة مفارقة، وإنّما لها وضع مُحايث ضمن التعالي. فأفلاطون لم يكن فينومينولوجيًا. ولم يكن ابن عَرَبي ابناً لأفلاطون أو أفلاطونيًا وذلك لسبب أساسيّ هو أن أفلاطون جعل الحقيقةَ مُفارِقةً، وجعل الظاهرَ وهماً. أمّا شيخ مُرسِية فقد اعتبر الحقيقة ظهوراً في العالَم. غير أنه ظهور يلفّه أكثر من حجاب. والحجاب هو نفسه جزء من ماهيّة الحقيقة. ولذلك كان هيغل فيلسوف التاريخ أكثر قرباً إلى شيخ العارفين من أفلاطون إلى حدّ يمكن أن نقول معه إن هيغل هو ابن أكبري لكن في غياب للتاريخ. فضلاً عن ذلك، إن مُثُل أفلاطون هي أيدوسات خالصة غير مُجسّدة. في حين أنه **مع ابن عَرَبي لا تخلو الأرواح من الأجساد. فعالَم المثال الأكبري هو عالم تتجسّد فيه الأرواح وتتروحن فيه الأجساد.**

لكن ما شأن أفلاطون بالنسبة إلى بحث يسعى إلى القول في الفينومينولوجيا؟

= هذا الفكر. منهجنا، إذن، لا يتعلّق بتثمين أو تبخيس ابن عَرَبي وفكره وإنما يتعلّق بنمط عرض هذا الفكر. بالتالي يستبعد هذا البحث من دائرته تقديس أو تكفير ابن عَرَبي.

(48) «العقل» في فينومينولوجيا الغياب. هو عقل برزخي يُمكّننا من رؤية ما هي الأشياء عليه وهو أنها هي لا هي. بلوغ مستوى الرؤية البرزخية يقتضي سفراً وصعوداً في مراتب الوجود والخروج من دائرة العقل القضوي الذي لا يعقل من الأشياء إلاّ ما يكون في لغة الميتافيزيقا التي هي لغة القضايا.

(49) *Ideen*, p.110.

والجواب عن هذا السؤال هو أنّ هذا الفيلسوف كان بحقّ خطيراً جدّاً في ما يتعلّق بتاريخ الفلسفة. وخطورته تكمن أساساً في جعله الفلسفة أمراً منفصلاً عن الحياة كشرط لتنظيم الدولة وفقاً لنماذج مثالية مُفارقة يحملها الفيلسوف الحاكم معه ليجعل المجتمع يتكيّف معها. وهذا ما جعله موضع اتهام من طرف نيتشه (Nietzsche) المؤسّس الكبير لفكر الحياة ولفكر الاختلاف المُكسّر للنموذج وللذاتية. لقد كان نيتشه آخِر الميتافيزيقيين كما يرى هيدغر. غير أنّ الميتافيزيقا، إن ولّينا وجهنا شَطْرَ شوبنهاور هي ما يجعل من الإنسان أن يكون إنساناً.

4 ـ الفينومينولوجيا ومشكلة الذاتية

كيف يُمكن للتجربة الذاتية أن تكون تجربةً موضوعيّةً؟ إن هذا السؤال يبدو في تصوّرنا هو الذي انشغل به كانط في مؤلّفاته الفلسفية المختلفة. فهو يبحث في الشروط الموضوعية القَبْلية للمعرفة داخل الذات التي بدونها لا تكون هناك موضوعية العلم والمعرفة بالعالم. كما بحث في إمكان قيام فنّ كوني على أساس الذاتية وقيام الحقيقة على أساس العقل، إلخ. يُعيد إدموند هوسرل هذا السؤال في تحليله للمعرفة والإدراك عموماً حيث لا يكون للذات وللموضوع وجود إلاّ في الحقل النويتيكي الذي سنعمل هنا على إظهاره بصورة تجعلنا أيضاً نطل على الحقل النويتيكي للفكر الأكبري. في هذا الحقل تتشكّل موضوعية الفكر والمعرفة بخلاف الموقف الطبيعي في العلوم الطبيعية والموقف الفقهي في علوم الرسوم.

- موضوع الفكر لا ينفصل عن فعل التفكير

يقتضي بناء الموضوعية من الناحية الفلسفية ضرورة التفكير في الموضوع نفسه وذلك باكتشافه كمُكوّن من مُكوّنات تجربة الذات. هذا يعني أنه يوجد في الذات ما هو أكثر من كونه ذاتيًا، أي ما هو أكثر من كونه تفكيراً، ما هو أكثر من كونه نويزاً أو فعل التفكير cogitatio. فإذا كان فعل التفكير في الموضوع داخل الذات فعلاً ذاتيًا، نويزاً، فإن الموضوع داخل الذات هو[50]، أيْ موضوعٍ

(50) من المعلوم أن ديكارت صاغ الكوجيتو كما يلي: cogito ergo sum. وهوسرل وسّع من دلالته حيث أضاف إليه موضوع الفكر كما يلي ego cogito cogitatum. وإذا كان كانط في كتابه **نقد العقل المحض** (من الفقرة 15 إلى الفقرة 26) قد ركّز على: الأنا المفكر، =

لا ينفصل عن نشاط التفكير، لأنه لا يوجد في نفسه، وإنّما يوجد من أجل الذات، نظراً لأن بناءَه يتمُ بالإحالة إلى التدفق الذاتي للمعيش.

إن هذا الفَهْم للموضوعية يكشف عن أن موضوع الفكر لا يكون في الخارج، فهو غير متعالٍ بل هو على العكس من ذلك محايثٌ له في وجوده. هذا يعني أنه داخل الفكر نفسه يتأسّس الوجود، **إذ الوجود نفسه ليس سوى وعينا به**. هذا أمر يفتح الباب أمام فَهْم الوجود عند شيخ العارفين فلا وجود خارج وجود الإنسان. ولذلك كان الإنسان عين الوجود لأنه **عين الجمع وعين الوَعْي وعين الفَهْم وعين الوَجْد والتواجد والوجدان**.

بلوغ الموضوعية يقتضي، إذن، التفكير في الموضوع داخل الذات. وبهذا المعنى يُفهم المقصود من «العودة إلى الأشياء نفسها» بوصفها مُعطيات وماهيات أمام الوعي. إن شئتَ قلتَ إن الموضوع يتحقّق داخل القوى الإدراكية ويشكّل مُكوِّناً أصليًّا من مُكوِّنات التجربة المعيشة. فهو لا يتمتّع باستقلال عن هذه التجربة وكأنه هو الموضوع الواقعي المُتعالي عن الذات في إطار الموقف الطبيعي. ولكي لايتمّ الخلط بين الموضوعين تمَّ تغيير اسمه في الفينومينولوجيا ليصبح نويماً. النويم وليس الموضوع، لأن النويم هو عنصر داخل مقاصد الفكر فيتلقّى أشكالاً من الامتداد.

هذه الأشكال من الامتداد تطغَى على ذلك الاهتمام القائم في نظرية المعرفة التقليدية الذي يتّجه بالسؤال نحو أُطروحة وجود العالم، أي نحو وجود الموضوع. فالموضوع هنا مدمج في النويم. وبدلاً من ذلك التوجّه والاهتمام بأُطروحة وجود العالَم من غير الإنسان، فإن الإدراك يُضمّن النويم أنماطاً من الظهور تتطابق مع تحوّلات الانتباه لدى الإنسان من حيث هو يدرك، وإن شئتَ قلتَ تبعاً لآلاف الخواطر التي تَرِدُ على إدراكه في كل يوم. ومن شأن هذا الامتداد أن يجعل النويم حاملاً للمعيشات المُركّبة أي حاملاً لمختلف العمليّات العاطفية والإدراكية والإرادية، ممّا يصعب معه الفصل بين الموضوع ونشاط الفكر. إن هذه المعيشات المُركّبة تحمل نفس البنيات النيوتيكو- نويماتيكية التي تحملها المعيشات البسيطة في

---

* «وكذلك فعل إريك فايل في كتابه **منطق الفلسفة**، فإن بول ريكور في كتابه **صراع التأويلات*** قد ركّز على فحص: أنا موجود»؛ فليُنظر في هذه المؤلّفات. [* تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية ونُشر في بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2000].

الوعي القصدي. بناءً على هذا، لا ينبغي أن نقف عند مستوى الظاهر المُشار إليه. فالوقوف عند هذا المستوى يقود إلى سذاجة فينومينولوجية. الطريق نحو موضوع الوعي هو ما تنحته القصدية.

5 ـ مفهوم القصدية

يكشف التمييز الذي أقامه هوسرل بين المُحايث والمتعالي، بين الوعي والعالَم وكذلك الإيبوخية، عن القصدية. غير أن القصدية ليست كما هي عند برنتانو مُعطًى سيكولوجياً؛ وإنّما هي التي جعلت الإيبوخية نفسها ممكناً[51]. من ثُمّ فإن قصدية الوعي لا تفقد ما هو مُختزل، وإنّما تتمُّ عملية تحويله إلى ظاهرة، أي إلى أمر إزاء أمر، أي إلى تعالُق.

إن القصدية تتعلّق بالبناء وليس بما هو قَبْلي فقط. فهي مثلاً تعمل على بلورة مختلف الأبحاث الفلسفية التي تؤسّس فهمها للوجود على ما هو قَبْلي والتي لا تتلاءم مع الطابع القصدي للوعي مثل المنطق والأخلاق والأُنطولوجيا التقليدية وميتافيزيقا التمثُّل.

- عن التحليل القصدي

تكمن أصالة التحليل القصدي، بخلاف التحليل العادي، في الكشف عن الإمكانيات الكامنة في الأحوال الراهنة للوعي، وذلك بالسعي نحو الكشف عن المحتوى القصدي له. فكل وعي قصدي يتجاوز باستمرار ما يكون حاضراً في اللحظة الراهنة كي يمتدّ نحو ما وراء[52]. كل لحظة من لحظات الإدراك، مثلاً، هي مظهر للشيء من حيث هو مُستهدَف في الإدراك. وهذه المجاوزة هي تدقيق متزايد للقصد وذلك بملئه حدسيًا بإدراكات لاحقة.

(51) Lyotard, J. F. *La Phénoménologie*, PUF, Que sais-je? éd. Delta, 12 édition, 1995, p.28.

يُقدّم ليوتار مثالاً توضيحيًا وهو عندما أدرك هذا الغليون الموضوع على الطاولة أمامي فإنني لا أُعيد إنتاج الغليون المُتصوّر في ذهني وإنما أستهدف الغليون نفسه باعتباره موضوعاً، فهو ينكشف أمامي من حيث هو مستهدف أو من حيث هو ظاهرة.

(52) Husserl, E. *Méditations cartésiennes*, p.40

يترتّب على ذلك أن التحليل القصدي ليس ملاحظة مباشرة للموضوع أو وصفاً ساذجاً له، وإنّما ينفذ إلى اللحظات المجهولة للوعي التي منها يتركّب. بعبارةٍ أخرى نقول: إن الإبانة القصدية للشيء المُدرَك، وللوعي معاً، ليست إبانةً لخصائص الشيء في المجرى الواقعي وإنّما هي إبانة لهذا الذي يحمله معنى الشيء وذلك بجعله مرئيًا للوعي. ومن ثمّة فإن: «ما هو مجهول، ما هو كامن في الموضوع باعتباره كوجيطاطوم، يلعب دوراً تكوينيًا في تشكُّل معنى هذا الموضوع»[53]. المعنى، إذن محايث للموضوع على الرغم من تعاليه عن المباشر. القصدية تُدخِل التعالي في المحايثة. غير أن هذا الفَهْم يقتضي الانتقال من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفينومينولوجي. يُوضح إدموند هوسرل ذلك بمثال نذكره هنا للتوضيح: لنفترض أن نظرتنا إلى شجرة تفاح مُزهرة في بستان مُحمَّلة بشعور لذيذ. من الواضح أن الإدراك واللذة اللذين يرافقان هذه النظرة ليسا هما المُدرَك والمُمتِع. فما الذي يحصل في الفَهْم انطلاقاً من الموقف الطبيعي؟

يحصل أن شجرة التفاح هي هناك، موجودة في واقعٍ مجاليٍّ متعالٍ. كما أن الإدراك نفسه وكذلك اللذّة وغيرهما من أفعال الذات إنّما هي أحوال نفسيّة تنتمي إلينا نحن البشر المتموقعين داخل الطبيعة مثل الشجرة نفسها. وحتى الروابط التي تقوم بيننا كبشر طبيعيين والشجرة كواقع طبيعي هي أيضاً طبيعية. ويترتّب على ذلك أن يصبح فعل الذات المعيشيّ مجرّد هلوسة. يعني أن هذه الشجرة لا تقوم في المعيش الإدراكي، ويتمُّ تدمير الرابط الطبيعي بيننا وبينها، فلا يعود هناك شيء يتعلّق به الإدراك فيبقى وحده بلا واقع. نعني أن ما يستهدفه الموقف الطبيعي في الحقيقة يدمره[54].

في الموقف الفينومينولوجي يوضع هذا الواقع الطبيعي في الموقف الطبيعي بين قوسين. بمعنى أنّ وجوده المُشار إليه يخضع للإبوخيه. ما الذي يبقى بعد تعليق العالم الفيزيائي والسيكولوجيّ كما هما في الموقف الطبيعي؟ **ما يبقى هو العلاقة بين الإدراك والمُدرَك، بين الحُكم والمحكوم بما هو كذلك، بين الفعل وموضوعه في المعيش. هذه العلاقة هي معطىً إيديتيكي داخل المحايثة. هذا هو ما يشغل الفينومينولوجيا.**

---

(53) *Ibid.*, p.41.

(54) Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie transcendentales*, p.

أجل يمكن للفينومينولوجيا أن تقول الكثير عن الهلوسات والأحلام والأوهام وسائر الإدراكات التي تكون في الموقف الطبيعي كاذبةً، فهي تسقط تحت معول الاختزال الفينومينولوجي. **والذي يبقى بعد الاختزال هو معيش الإدراك، يعني بقاء شجرة التفاح هذه في الإدراك وكذلك اللذة التي تُثار عند النظر إليها داخل التجربة المعيشة. تبقى، إذن، كل اللحظات والخصائص التي تحضر بها الظواهر في معيش الإدراك.**

ما هو المُدرَك في إطار الموقف الفينومينولوجي؟ وما هي اللحظات الإيديتيكية التي تكشف عنه كنويم؟ يبدو أنه يكون من المعقول أن تتلقّى لغتنا تعديلاً جذريًا عندما نتكلّم فينومينولوجيًا عن الوقائع والموجودات. ونظراً لكوننا ملزمين بأن نتكلّم اللغة التي يفهمها الجميع ضمن التواصل ونظراً لكونها ينبغي أن تتلقى تعديلاً كما قلنا، فإنه ينبغي أن نضعها بين قوسين أو مزدوجين، لأنها تستقبل معنىً جديداً تماماً مثلما يتلقّى الموضوع وهو يعطي نفسه في الإدراك تغييراً جذريًا مع بقائه هو نفسه فينومينولوجيًا وليس طبيعيًا. هناك تغيير في المعنى وتعديل جذري في دلالات الألفاظ ينبغي اعتبارهما عندما ننتقل من الموقف الطبيعي الساذج إلى الاعتبارات الفينومينولوجية لعلاقات اللغة بالمعيش. إنّ الشيء في الواقع الخارجي لا يتماهى أو يتوحّد مع المُدرَك. يمكن اختزال الشيء إلى عناصره الكيماوية والفيزيائية التي تحتلّ أحيازاً هناك، فهذه الشجرة يمكن أن تحترق غير أنها في الإدراك من حيث هي نويم لا تحترق لأنها تنتمي إلى ماهيته. فليس للنويم عناصر فيزيائيّة وكيمائيّة أي ليست له خصائص طبيعية. يكون النويم إذن محايثاً للإدراك، وما يكون محايثاً له يكون من بين الأمور التي بها الوعي يقود تأملاً حول شيء ما. وتلك هي القصدية.

كل معيش قصدي له معناه الموضوعي وهو الذي يشكّل موضوعه القصدي. هذه هي الخاصّية الأساسيّة للقصدية. فالحصول على معنىً ما هو ما يميّز معيش الوعي. هذا يعني أن البحث عن المعنى هو معيش، لكنه أكثر من أي معيش آخر، له معنىً يُطلق عليه اسم معيش نويماتيكي. لكن إن كان معنى البحث عن المعنى لا يهتمّ بوجود أو عدم وجود موضوع هذا المعنى خارج الفعل القصدي، فإنّما لأن النويم له طبيعة محايثة، إذ الاختزال الفينومينولوجي يُعلّق أُطروحة الواقع لأنها أُطروحة تقف عند لحظة الاعتقاد بالواقع في حين أن الواقع هو خاصية تشكّل

مكوَّناً من مكوِّنات النويم وينضاف بذلك إلى المعنى الموضوعي للمعيش القصدي. هذا يعني أن المعنى وخاصية الواقع يحتفظان باستقلالهما داخل النويم ممّا يؤسس لنوع من التعالي داخل المحايثة.

جميع موضوعات المعيش القصدي، كمثل موضوع التمثّل أو الإدراك هي أوضاع نستخلص منها المعنى الذي تُقدِّمه إلينا حتى ولو لم تكن هذه الموضوعات موجودة وجوداً واقعيًا، بمعنى أن النشاط الإدراكي أو معيش الوعي هنا لا يُحرم من موضوعه المعيشيّ. بناءً على هذا، يكون من الملائم التمييز هنا بين موضوع الإدراك أو التمثُّل ووجود هذا الموضوع.

أجل هناك تمييز كلاسيكي بين الموضوع الذّهني أو المحايث والقصدي وبين الموضوع «الواقعي» والمتعالي، لكن في هذه الحالة يتمُّ الاعتراف بوجودهما بحيث تُطرح مشاكل تتعلّق بالمسافة القائمة بينهما وكيف يمكن عبورها في الجهتين، جهة متعالية وجهة محايثة. في الحقيقة، تكمن المشكلة هنا في هذا التمييز نفسه، فهو يخون صاحبه ويُضلّه في عبارات مثل «موضوع ذهني» «موضوع محايث»، إلخ. في الفينومينولوجيا يتمُّ الإعلان على أن القصد يكون معطىً في المعيش مع موضوعه القصدي.

الموضوع ينتمي إلى القصد، وتلك هي واقعية الموضوع من المنظور الفينومينولوجي. في حالة الإدراك الخارجي يكون الموضوع الواقعي متموضعاً في الطبيعة الخارجيّة، أمّا الموضوع القصدي فيكون واقعيًا داخل الإدراك، وهذا يُشير إلى أن الإدراك يحصل فيه واقعان وموضوعان يتصادمان فيه كي يحضر فيه واحد فقط.

إن الشيء في الواقع الخارجي، الشيء كما هو قائم هناك، المُشار إليه، هو الموضوع الواقعي للقصد الإدراكي. لكن لهذا الشيء الخارجي ما يكون مماثلاً له في الإدراك ويكون محايثاً، وهو بمثابة نسخة في الإدراك من وجهة نظر الموقف الطبيعي. وهذه النسخة هي أيضاً عنصر طبيعي لأنها نفسية. غير أنه إذا ما نسبنا إلى المعيش وإلى تجربة القصد وظيفة النسخة، فإنّ ذلك سيقود إلى تقهقر لا ينتهي. لا بدّ من الوعي بالنسخة وليس أن يقوم الوعي بوظيفة النسخة. فالوعي بالوظائف التي يقوم بها الوعي هو أوّل عمل قصدي يتّجه بنا نحو الداخل ونحو المحايث.

الموضوع الواقعي أو المتعالي ينبغي وضعه بين قوسين. أجل إن هذا الموضوع تتّجه أعيننا نحوه، نراه، نعثر عليه هناك في مكان ما بل نصوغ حوله عدداً من المنطوقات، حيث إننا بذلك نتّخذ موقفاً إزاءه، ربّما نستغله من أجل قضاء بعض الأغراض، نقوّمه، إلخ. ومع ذلك فإنه ينبغي تعليقه ووضعه بين قوسين، أي إخضاعه للاختزال الفينومينولوجي .الاختزال الفينومينولوجي يستهدف وضع كل ما هو متعالٍ خارج الدائرة الفينومينولوجية، وهنا ما يكون متصدعاً هو الوضع المتعالي للإدراك نفسه وشيئاً فشيئاً جميع الأفعال المؤسسة عليه.

الفينومينولوجيا الهوسرلية تعتبر أن إجراءً واحداً يكون هنا مقبولاً وهو أن نعتبر جميع الأفعال الإدراكية ماهيات وطبائع إيديتيكية حيث تُقصى الأُطروحات الطبيعية[55]. هذه مرحلة سلبية للاختزال الفينومينولوجي. لكنّ النويم هنا يحتفظ بخاصية الواقع، الواقع الذي يجهل نفسه في الاعتقاد الطبيعي. الاختزال يجعل من الاعتقاد نفسه موضوعاً فينومينولوجيًا. لكن ما الذي يبقى في الظواهر المختزلة؟ يبقى الفعل القصدي وموضوعه. كلّ فعل من أفعال الوعي يمتلك موضوعه النويماتيكي. فالإدراك يمتلك المدرَك (اسم مفعول) وليس الواقع المدرَك لأن هذا تمَّ إخضاعه بحكم تعاليه للاختزال. ويترتّب على هذا توجّه فينومينولوجي وهو: «أن لا نفرض على المعيش خاصية أخرى غير تلك التي تكون فعلاً داخلة في ماهيته». الواقع الغفل، أي الواقع خارج الوعي لا يدخل ضمن الموضوع القصدي ولا يشكّل عنصراً من الماهيّة القصدية. غير أن هذا لا يُشير بأيّ وجهٍ إلى غياب الواقع عن ماهيّة المعيش، وإنّما هناك واقع آخر إيديتيكي هذه المرّة وهو الذي يبقى بعد الاختزال الفينومينولوجي. إنه الواقع الذي ينتمي إلى النويم كمدرَك (اسم مفعول) وهو يدخل في علاقة بينه وبين اللاواقع الذي ينتمي بدوره إلى النويم كمتخَيّل وإلى النويم كذكرى أو كتوهّم، إلخ. في كل هذه النويمات نواة المعنى تبقى هي نفسها.

نواة المعنى هذه تقبل أوصافاً مختلفة في تعابير موضوعية. فهي تارةً مدرَكة

---

(55) Husserl, *Cinq leçons de la phénoménologie*. **خمسة دروس حول فكرة الفينومينولوجيا**، إدموند هوسرل، ترجمة د. أحمد الصادقي؛ ترجم الصادقي درسين من هذه الدروس الخمسة، ونُشرت في الموقع التالي www. philomaroc.com

بشكل مباشر، وتارةً يتمُّ تمثُّلها في صورة. فهي، إذن، تتعدّد تبعاً للأنماط الرئيسية للوعي. أليس من الممكن وصف هذه النواة كعتبة، أو كحلقة في سلسلة الارتقاء التي يعرفها الإدراك الإنساني عندما يتّجه بنفسه نحو إدراك ذاته؟ هي إذن نواة تتّجه بالفكر من مستوى تأمل الموضوع في مستوى التعالي إلى محايثته لنفسه حيث تحصل مشاهدته مباشرةً، ومن ثم فَهْم طبيعته الإدراكية. ألا يكون هذا شبيهاً بالوحدة التي تبقى هي نفسها وتظهر متعدّدة وكثيرة في الوعي وفي الظهور عند الشيخ الأكبر؟

الفصل الثاني
الفينومينولوجيا والأنطولوجيا
من هوسرل إلى هيدغر أو من فينومينولوجيا البداهة والحضور إلى فينومينولوجيا الوجود والغياب

إنّ الإشكاليّة الأساسيّة في الفينومينولوجيا هي تبيان ظهور ما يظهر L'apparition de l'apparaissant هذا ما نجده عند هوسرل وهيدغر على اعتبار أنهما متفقان على ضرورة العودة إلى الأشياء نفسها. غير أن هذه العودة هي التي تؤسّس أيضاً الاختلاف بينهما مع وجود عناصر مشتركة بين فلسفتَيْهما. لذلك سعى جان باتوكا إلى الإجابة عن السؤال التالي. بأي معنى تقود فينومينولوجيا هيدغر التيمات التي تخلّى عنها هوسرل إلى نهايتها؟ وبأي معنىً يمكن لبعض المواقع التي تشبّث بها هوسرل أن تُنير الصعوبات التي اصطدم بها هيدغر؟[56]

إن الجُملة الأولى من كتاب **أفكار مُوجَّهة من أجل فينومينولوجيا ترانسندنتالية** تعتبر الفينومينولوجيا العلم الأساسيّ للفلسفة وهو علمٌ جديدٌ له خصوصية تجعله غريباً عن الموقف الطبيعي. تتجلّى هذه الخصوصية في دراسة الظواهر داخل موقف جديد ليس هو موقف العلوم الطبيعيّة والصُورَيّة. إن مبرّر علمية الفينومينولوجيا هو مع هوسرل لا يكون مستفاداً من العلوم ولا من الفلسفات التي تقوم على العلوم مثل الوضعية والأنثروبولوجيا، وإنّما تكافح ضدّ هذه الفلسفات وضدّ الميتافيزيقا كي تعثر على العلمية في التأسيس النهائي الذي يقوم في مبدأ المبادئ الذي يشكّل بدايةً أصليّةً. هذه البداية تنتمي إلى نظام الحدس وإلى أسبقية الحدس الممتلئ، وكذلك إلى شفافية الذات على الفَهْم والتفسير[57]. أمّا مع هيدغر في كتاب **الكينونة والزمان** فليست الفينومينولوجيا علماً جديداً وإنّما هي على عكس ذلك من أقدم العلوم، لأن انشغالها الأساسيّ يلتقي مع الأُنطولوجيا التي هي العلم الأوّل الذي هو أصل العلوم جميعاً. غير أن الفينومينولوجيا ليست مع هيدغر علماً للظواهر

---

(56) Patoka, J. *Qu'est ce que la phénoménologie*, p.265.

(57) بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ترجمة: محمد برادة. من الواضح أن التأسيس النهائي يؤول إلى الميتافيزيقا أيضاً.

بالمعنى الذي تفهمه الفيزيولوجيا أو التيولوجيا من الظاهرة إذ إن هذه تقوم بتحديد الظواهر تبعاً لمحتواها الواقعي أو المُشار إليه في حين أن الفينومينولوجيا لا تحدّد ظاهرة خاصة لعلم خاص كما أنها لا تهتمّ بالمضمون الواقعي للموضوع وإنّما تخبرنا كما يقول هيدغر «بالكيفية التي بها يظهر»[58]. غير أن التساؤل حول العلاقة بين الفينومينولوجيا والأُنطولوجيا هو الذي سيدفع جان لوك ماريون إلى البحث ليس عن الظاهرة وإنّما عن ظاهرية الظاهرة، أي عن كيفية ظهورها[59]. وهذا التساؤل هو الذي يضعنا في منتصف الطريق بين هوسرل وهيدغر؛ فهذا الأخير يرى في الفينومينولوجيا طريقاً إلى مشروع قيام الأُنطولوجيا بالتالي ينقلنا بدورنا إلى توسيع مفهوم الظاهرة وعدم اختزالها في الحضور كي تظهر كلغز للغياب[60].

إن الفينومينولوجيا مع هيدغر هي هذا الذي به نتوصّل إلى ما ينبغي أن يكون تيمة الأُنطولوجيا وهي التي تمنح موضوع الأُنطولوجيا مشروعيّته. فهذه غير مُمكنة إلاّ فينومينولوجيًا، أي أن ما نستهدفه من الظاهرة وبطريق ما يظهر للعيان إنّما هو وجود الموجود أو ظاهرية الظاهرة. وبلغة شيخ العارفين الحقّ. نستهدف تجلّياته كما يستهدف هيدغر تعديلات الوجود ومشتقّاته.

ليست الأُنطولوجيا والفينومينولوجيا شعبتين مختلفتين تنتميان إلى الفلسفة من بين الشعب الأخرى. فهذان العنوانان يَسِمان الفلسفة بحسب موضوعها ومنهجها. الفلسفة هي أُنطولوجيا فينومينولوجية كونيّة، والتي تنطلق من هرمينيوطيقا الوجود ـ

(58) Heidegger, M. *Être et Temps*, part 7

(59) Marion, J. L. *Réduction et Donation.*

(60) إن العلاقة بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا هي التي ستسمح بالتفكير في الظاهرة كلعبة قائمة بين الظهور والغياب وبين الحضور والحجاب. ولذلك فإنّ هذا التساؤل هو الذي يشكّل عصب هذا البحث الذي يبحث في العلاقة بين الفينومينولوجيا والوجود مفهوماً فينومينولوجيًا أي كغياب مؤسّس لظهور ما سواه وظهوره في ما سواه. غير أن هذا يضع العقل في مأزق إشكالي فينومينولوجيا الغياب والحالة هذه هي فينومينولوجيا الوجود ليس كما يُعطى في الحدس الواهب الأصلي وإنما كما يُعطي للظاهرة ظاهريتها أو إمكان ظهورها في المُشار إليه أو في وعينا. ولما كان غرضنا هو أيضاً تبيان موقع العقل في فَهْم الوجود فإن هذا يجرّنا بدوره إلى الاستعانة بالهرمينيوطيقا باعتبارها علماً للفَهْم وللتفسير. للفَهْم وللتفسير تاريخ، وهذا يكشف عن تعددهما، ومن ثَمّ، فإن هذا البحث لا يدّعي لنفسه بلوغ معرفة حدسية وإنما يريد أن يكون مقاربةً من بين مقاربات أخرى مُمكنة.

هنا، وهذه الأخيرة، من حيث هي تحليلية الوجود الماهوي توفّر المسلك الهادي لكلّ إشكاليّة فلسفية تقيم هذه الأخيرة على هذا الوجود الماهوي الذي منه تنبثق كل إشكاليّة وترتدّ عليه.

يرى هيدغر أن أبحاثه لم تكن ممكنةً إلاّ على الأساس الذي أقامه إدموند هوسرل والذي حفرت أبحاثه المنطقية الطريق نحو الفينومينولوجيا وأن الجوهري بالنسبة لهذه الأخيرة لا يتعلّق بأن تتحقّق ك «حركة فلسفية». ففوق الواقع يوجد الإمكان. فَهْمُ الفينومينولوجيا يعني الإمساك بإمكانياتها(61). وبالفعل، فإن الأبحاث المنطقية قد حقّقت أوّل انفتاح في اتّجاه الحدس في علاقته بالقصد من أجل بلوغ الأشياء نفسها. غير أنّ الانفتاح الثاني قد حصل عندما اعتبر هيدغر القصدية أن تتّجه إلى وجود الموجود وهذا يُشير إلى استبدال التمييز الهوسرلي بين الحدس والقصد بالاختلاف بين الوجود والموجود(62).

إن التمييز بين الفينومينولوجيا والأُنطولوجيا يقوم، فيما يرى جان لوك ماريون، على الانفصال بين العلم الطبيعي والفلسفة. ومبرّر هذا التمييز هو أن العلوم الطبيعية ليست علوماً نهائية عن الوجود، ولذلك فهي دوماً في حاجة إلى علم بالوجود مُطلقاً وهو الفلسفة(63).

يفسّر فرانسوا كورتين الانعطاف في فكر هيدغر بأنه نتاج توتّر حاصل بين ما قبل الفينومينولوجيا والفينومينولوجيا وهو توتر يقيم تصوراً جديداً لمفهوم العلم. هذا التصوّر الجديد يقتضي توضيح العلاقة بين الحقيقة والوجود انطلاقاً من زمانية الوجود الماهوي. هذا الفَهْم الجديد هو الذي تكون به الأُنطولوجيا علماً. يُشير كورتين هنا إلى الفقرات التالية من كتاب **الكينونة والزمان**: 7، 44، 69. في هذه الفقرة الأخيرة نجد نقداً هيدغريًا للعِلم الهوسرلي، وهو نقد يعمل على بلورة مفهوم القصدية انطلاقاً من تعالي الدازاين. لكنّ العلم بما هو كذلك يُحيل إلى مشكلة المنهج. والحال أن الانشغال بالمنهج يرتبط في نظر هيدغر بمشروع اكتمال الميتافيزيقا. والمنهج في الميتافيزيقا الحديثة يجد أساسه في الذاتية. غير أنه إن

---

(61) Heidegger, M. *Être et temps*, par 7 C.

(62) Marion, J. L. Ibid. par 1, p.165.

(63) Marion, J. L. *Réduction et Donation*, p.67-68.

كانت الفقرة السابعة من كتاب **الكينونة والزمان** تتحدث عن المنهج وهي فقرة أساسية في معمارية هذا الكتاب، فإن طريقه ليس هو المنهج وإنما هو سؤال معنى الوجود. وهذا السؤال هو الذي تمّ نسيانه في الفلسفة، وهو ما ابتدأ به هذا الكتاب. سوف يقول هيدغر في كتابه ***Q 4*** بأن سؤال الوجود لم يكن ممكناً إلاّ بفعل الفينومينولوجيا. وهذا يعني أن الأنطولوجيا مع هيدغر ممكنة أنطولوجيًّا. إنه يعلن كما يقول جان لوك ماريون سنة 1925 بأن الأنطولوجيا كعلم صارم ليست سوى الفينومينولوجيا، وذلك عكس هوسرل الذي يعتبر الأنطولوجيا شيئاً آخر غير الفينومينولوجيا. لقد أعلن هوسرل في كتابه **أبحاث منطقية** أن موضوعاته فينومينولوجية وليست أنطولوجية.

يطرح ماريون السؤال التالي: لماذا تبدأ الفينومينولوجيا مع هوسرل عندما تتوقف عن اعتبار موضوعات الأنطولوجيا؟ من الممكن أن تعترف الفينومينولوجيا مع هوسرل بصلاحية مفهوم أنطولوجي ما، لكن في المستوى الذي لا يتحدد من الأنطولوجيا. لذلك فإن اللقاء بينهما ليس تحالفاً وإنّما هو مجرّد تلاقٍ. مع هوسرل نجد الفينومينولوجيا الترانسندنتالية التي هي مثالية كونية تُستعمل كعلم ملموس[(64)]. بهذه الفينومينولوجيا الترانسندنتالية أنجز هوسرل خطوة خارج الأنطولوجيا وذلك في **دروس غوتنغن** سنة 1907. هذا أمر يتمثّل في كون أن المثالية الترانسندنتالية قد علت على الأنطولوجيا الكلاسيكية كونها لم تفكّر في الوجود بشكل جذري ولم تسرْ به حتى النهاية. إنها لم تفكّر في أصله. وهذا ما يمكن للفينومينولوجيا أن تضبطه بشكل يقيني[(65)]. غير أن هذا يحصل بفعل الإيبوخيه الذي أقامه هوسرل سنة 1907، إذ هو الذي يسمح لنا ببلوغ الموجود كمعطىً مُطلق في الحدس الخالص للنظرة الترانسندنتالية. يعني ذلك أنه ينبغي الذهاب إلى ما وراء الأنطولوجيا الكلاسيكية كي يتمّ العثور على المبدأ الكوني للعطاء المُطلق، مبدأ المبادئ. غير أن هذا لا يعني أن هوسرل يريد أن يجعل من الفينومينولوجيا أُنطولوجيا بل على العكس من ذلك يريد أن يجعل منها علماً صارماً. وعلى خلاف هوسرل يسعى هيدغر إلى إقامة أُنطولوجيا على ضوء ما تقدّمه الفينومينولوجيا من إمكانات البحث.

---

(64) Husserl, E. *Méditations cartésiennes*, para 41.

(65) Marion, J. L. *Réduction et Donation*, p.77.

1 ـ الفينومينولوجيا والميتافيزيقا

مع جاك درّيدا نجد صورةً عامّةً لسؤاله الذي طرحه على فينومينولوجيا هوسرل وهو: ألا تُخفي صرامة المنهج الفينومينولوجي افتراضاً ميتافيزيقيًا يؤسس الفينومينولوجيا من الداخل في مشروعها النقدي وفي قيمتها التأسيسية؟ ويجيب موضحاً هذا الافتراض الميتافيزيقي عند هوسرل وهو مبدأ المبادئ، أي البداهة الواهبة الأصلية أو الحضور، حضور المعنى أمام حدس واهب وأصيل[66]. هذا يعني أن حذر هوسرل من الميتافيزيقا محكوم بالميتافيزيقا نفسها. فهو قد سعى إلى بناء نظرية في المعرفة وهي نظرية محكومة بالميتافيزيقا.

إذا كان هوسرل قد استهدف نقد الميتافيزيقا في كتابه **تأملات ديكارتية**، فإنه أقام ميتافيزيقا أصيلة تتعارض مع الميتافيزيقا في معناها العادي[67]. وإن كان المبدأ المنهجي للفينومينولوجيا هو الذهاب نحو الأشياء نفسها، فإنه ينبغي للفكر أن يتوجّه في نشاطه تبعاً لهذا المبدأ. غير أن هذا المبدأ لم يحترمه هوسرل نفسه. إذ إنه يدخل في علاقة تنافس مع مبدأ المبادئ الذي هو ميتافيزيقي بامتياز،[68] إذ إنه مبدأ يعتبر الحدس الواهب الأصلي المصدر الحقيقي للمعرفة، فلا نطالب من الشيء إلاّ ما يكون بديهيًا للمعرفة نفسها. **فتكون العودة إلى الأشياء عودة إلى البداهة المُعطاة للوعي عن طريق الحدس داخل المحايثة الخالصة**[69]. **يعني ذلك أن هذا المبدأ يتقدّم على القصدية والاختزال الفينومينولوجيين. إنه مبدأ الذاتية الترانسندنتالية التي هي شيءُ الفلسفة** la chose de la philosophie[70]. الشيء نفسه يسجّله جان فرانسوا كورتين وذلك عندما يبيّن أن فينومينولوجيا هوسرل غير وفية لحكمتها المتمثّلة في ضرورة العودة إلى الأشياء وذلك نظراً لبلورتها لمبدأ المبادئ أو للبداهة ولذلك فإنها تقيم العلم على ذاتية الوعي. وهذا العلم هو الميتافيزيقا.

---

(66) Derrida, Jacques . *La voix et le phénoméne*, PUF, 1967, p.3.

(67) *Ibid.*, p.4.

(68) Marion, J. L. *Réduction et Donation*, p.80. voir aussi *Ideen*, para 31 et 32.

(69) Husserl, E. *Ideen*, para 24.

(70) Marion, J. L. *Réduction et Donatin*, marge de la page 80.

2 ـ مفهوم الظاهرة: من فينومينولوجيا هوسرل إلى فينومينولوجيا هيدغر البحث عن مبرّر فلسفي لفينومينولوجيا الغياب

إذا كانت الفينومينولوجيا مع هوسرل تتأمّل الأنا الخالص في إطار الحدس الواهب الأصلي، وضمن حالة من العطاء المطلق، فإنّما لأنها فينومينولوجيا لا تهتم بالوجود، ولا تريد أن تكون منهجاً من أجل الأُنطولوجيا. وهذا بخلاف الفينومينولوجيا مع هيدغر، والتي تجاوزت البداهة والحدس والحضور في اتّجاه التحجّب والانكشاف. أي في اتّجاه أُنطولوجيا جديدة يكون فيها الوجود هو مركز اهتمامها. هذا أمر يمكن تبيّنه في التمييز الذي يحدثه هيدغر بين الفينومينولوجي والظاهراتي كما تبيّن[71]، إذ الأوّل يفيد كل ما ينتمي إلى نمط عرض الظواهر، ويشكّل تيمة البحث الفينومينولوجي وينتمي إلى الجهاز المفاهيمي لهذا البحث، في حين أن الثاني غير فينومينولوجي، إذ إنه يفيد ما يكون مُعطىً بشكل واضح عند الالتقاء المباشر بالظواهر. وهو أمر لا يدخل في ميدان الفينومينولوجيا. فهذه لا تدرس الظواهر في المُشار إليه، وإنّما تدرس نمط عرضها. **لذلك فإن المشكلة هنا تتعلّق بالظهور. أي الكيفية التي بها تظهر الظاهرة، أو ظاهرية الظاهرة. أو كذلك الكيفية التي بها يظهر الوجود في الموجود. من هنا فإن انتقال الأُنطولوجيا من الموجود إلى الوجود يتوافق مع انتقال الفينومينولوجيا من الظاهرة إلى ظاهريتها.**

إن الفينومينولوجي لا تهمّه معرفة الظواهر كما هو الحال مع هوسرل وإنّما معرفة نمط عرضها، إذ لم يعد يهمّه تأسيس العلم وإنّما التفكير في ظاهرية الظاهرة، أي اختراق الظاهرة نحو ظاهريتها. غير أن هذا أمر يقتضي منا تبيان معنى الظاهرة.

لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل فينومينولوجيا هوسرل تكفي كي ننتقل من الظاهرة إلى ظاهريتها؟ الجواب عن هذا السؤال بالنفي، لأن هدف هوسرل لم يكن هو سؤال الوجود وإنّما «كيف يمكن للوعي أن يصبح موضوعاً ممكناً لعلم مطلق»[72]. فما يُوجّه الفينومينولوجيا عنده إنّما هو فكرة قيام علم مطلق

(71) Heidegger. *Être et Temps*. يُترجم إلى ظاهراتي Phenomenal.

(72) Marion, J.L. *Réduction et Donation*, p.76.

يؤسّسه مبدأ المبادئ. هذا المبدأ يحيل فينومينولوجيا هوسرل إلى ميتافيزيقا الوعي وإلى المثالية.

إن الوعي كموضوع للعلم المطلق، أي للفلسفة، قد شغل هذه الأخيرة منذ ديكارت حيث تقوم الفلسفة الذاتية. ولذلك فإن اعتبار الوعي موضوعاً للفينومينولوجيا إنّما هو احتفاظ بالموضوع الرئيسي للفلسفة منذ بداية العصر الحديث. حيث يصبح الذهاب نحو الأشياء نفسها وجهاً من وجوه هذا الوعي. نقول بعبارة أخرى: **إن هوسرل إن كان قد تتبع القصدية وذلك في إرجاع المتعالي إلى المحايثة، فإنه قد أخفق في تحديد الوجود الذي للقصدية، نظراً لانشغاله بموضوع الوعي وليس بسؤال الوجود.**

يترتّب على هذا الفَهْم أن الفينومينولوجيا مع هوسرل لم تتّجه نحو سؤال الوجود الذي يجعلها بحق أن تكون فينومينولوجيا. أجل لقد فتح هوسرل أهميّة القصدية والاختزال بالنسبة إلى البحث الفلسفي، غير أنه لم يستعملهما إلاّ من أجل إنجاز نموذج فلسفي لعلم مطلق يقيمه الوعي عن ذاته[73]. إن هذا هو ما جعل من فينومينولوجيا هوسرل أن تكون فلسفةً للحضور لا للغياب.

السؤال هو: بأيّ شيء تتميّز ظاهرية الظاهرة عن الظاهرة؟ هل من الممكن تعريف الظاهرة خارج الحضور الدائم والحي أمام نظرة الوعي؟ الجواب عن هذا السؤال يقتضي الكشف عن التعاريف المختلفة للظاهرة التي يكون فيها هوسرل وهيدغر في مواجهة مباشرة، يعني ذلك الكشف عن المستويات المختلفة لمفهوم الظاهرة وهي مستويات من شأنها أن توسّع من ظاهرية الظاهرة كي تشمل الحضور والغياب والبداهة والحجاب، وليس الوقوف عن مستوى الحضور الحي. بداية تحليل مفهوم الظاهرة هي تحديد مفهومها الصوري. فهذا التحديد الصوري يشكّل نقطة انطلاق مرجعية ضروريّة لفهم الكثرة واللّبْس الذي يطال مفهوم الظاهرة. هكذا نجد هيدغر يحدّد في الفقرة السابعة من كتاب **الكينونة والزمان** مفهوم الظاهرة كما يلي[74]:

---

(73) نفسه، ص76. هذا ما يُفسّر كون هوسرل قد انتقل من الواقعية في كتابه **أبحاث منطقية** إلى المثالية في كتابه **أفكار موجهة من أجل فينومينولوجيا ترانسندنتالية**، غير أن الأساس المشترك بين الكتابين هو اعتبار الوعي كنمط من الوجود، كحضور وليس كظهور محتجب.

(74) Heidegger, M. *Être et Temps*, para7.

إنها هي هذا الذي يعرض ذاته من ذاته ce-qui-se montre-en-lui-même. هذا حضور للظاهرة في نفسها. غير أن هناك حالات تكون فيها الظاهرة محتجبة وهي الظاهرة ـ المؤشر والظاهرة ـ المضللة. هناك الظهور apparition، وهناك الظهور البسيط. وكذلك المظهر.

لكن إن كانت هذه الأشكال لا تُفهم إلاً إذا تمَّ فهم التعريف الصُوَري للظاهرة، أي باعتبارها هذا الذي يعرض ذاته من ذاته، فهل ذلك يعني إعادة إنتاج التعريف الهوسرلي للظاهرة باعتبارها هي هذا الذي يحضر بذاته أمام الحدس؟ الجواب عن هذا السؤال بالنفي وذلك لسببين:

السبب الأوّل: هو أن هذا التعريف الصُوَري لا يستعيد الحضور أو الحضور بشخصه. وإنّما يؤكّد عملية العرض الذاتي monstration للظاهرة انطلاقاً من الفعل الذي يخصّها وهو قابليّتها للإبصار أو للنور. وليس في أن تكون مُختَزلةً في الوعي. وينتج عن هذا الفَهْم أن لا تكون الانحرافات الممكنة للظاهرة أمراً يتعلّق بالوعي والمعرفة، وإنّما أن تحمل الظاهرة في عرضها الذاتي أستاراً وحُجُباً وهي تعرض نفسها للإبصار، بالتالي إمكانية أن تغيب. من ثُمَّ فإنه بدلاً من الحديث عن الحضور بشخصه في الوعي المطلق يتمُّ الحديث عن الغطاء الذي ينكشف، إذ إن الظهور للعيان يجري ضمن عملية إخفاء. وإذن من الممكن لظاهرة ما أن تكون غطاءً لظاهرة أخرى وهي تظهر للعيان. كما أنه من الممكن للظاهرة أن لا تظهر للعيان إلاّ بمقدار ما تُظهر للعيان ما لا يظهر للعيان. وإذن، فإن نمط العرض الذاتي للظاهرة يحمل في ذاته ما لا يظهر للعيان لكن يمكن أن يظهر للعيان فيما بعدُ، وذلك تبعاً للقدرة على الانكشاف والظهور. الظاهرة والحالة هذه ليست جوهراً وإنّما هي كيان ينفجر باستمرار تبعاً للتحوّل في الصور، وهذا مع ابن عَرَبي.

السبب الثاني: هو أن فينومينولوجيا الغياب ليس من مهمّتها رؤية الظاهرة كما تظهر للعيان في المستوى المُشار إليه، وإنّما أن تجعل ما لا يظهر للعيان ظاهراً للعيان. وهذا أمر يقتضي السفر في المراتب الوجودية مع شيخ العارفين. ويُشير هيدغر إلى أن «الظاهرة في معناها الأصلي هي L'ad-parence من حيث هي شعاع إحضاري annonciateur لشيءٍ ما يتوارى وينسحب في الظهور، فالذي يكون

بهذا المعنى ظهوراً لا يُظهر نفسه[75]، **لأن وجود الموجود هو الذي يكون متوارياً وليس هذا الموجود أو ذاك**[76].

غير أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو أن هذا المفهوم الصُوَري للظاهرة الذي يضبط عرضها الذاتي لا يُحدّد هذا الذي يعرض نفسه فيما إذا كان هو الموجود أو خاصية من خصائص وجود الموجود. من ثُمَّ يكون السؤال هو: أي موجود يمكن أن يكون ظاهرة؟ ما هو هذا الذي يمارس العرض الذاتي إذن؟ إن هذا الذي يعرض نفسه في الظاهرة لا يكون لها مفارقاً، وإنّما ينتمي إليها ويشكّل معناها وأساسها ويدفعها نحو عرضها الذاتي. إنه الأسماء الإلٰهيّة في فكر ابن عَرَبي بحيث يكون العرض الذاتي بمثابة فعل تجلّياتي لهذه الأسماء. وهو الوجود في نظر هيدغر. وهكذا فإنّ العمل الفينومينولوجي هو ذاك الذي يسعى إلى الكشف عن المحجوب، عن الحقيقة التي هي نفسها انكشاف. ظهور الظاهرة هو كونها أثراً لغياب. ولذلك فإنها في المُشار إليه بمثابة وجود مغلّف ومغطى، تغطي غياباً يعشق الظهور. إنّ مختلف أشكال الغطاء هي التي تشكّل تيمة فينومينولوجيا الغياب. والغياب المقصود هنا هو ظاهريّة الظاهرة وعالمية العالم ووجود الموجود وإنسانية الإنسان. إنه هذا الذي يُعطي للأشياء شيئيّة وجودها.

إذا كانت الظاهرة مع هوسرل هي حضور البداهة في الحدس الواهب؛ فإنها مع هيدغر، وأيضاً مع ابن عَرَبي، تتّجه صعوداً نحو غياب الظهور l'inapparent de l'apparition وذلك بظهور الغياب[77] l'apparition de l'inapparent. وهذا أمر نفهمه في إطار العلاقة القائمة بين الظُهور والبُطون وبين الخَلق والحَقّ في فكر الشيخ الأكبر. فبدلاً من أن تقدّم الظاهرة نفسها أمام الوعي المباشر، تقدّم نفسها كلغز وكلعبة تجري بين الظهور والغياب apparent et inapparent. ليس من مهمّة

---

(75) Courtine, J. F. *Heidegger et la phénoménologie: la Cause de la Phénoménologie*, p.175.

(76) انظر: الفقرة 7 من كتاب **الكينونة والزمان** لمارتن هيدغر.

(77) لقد فضّلتُ ترجمة هذا المفهوم بالغياب نظراً لاعتبارات، أهمها أننا أمام متن زاخر بالظهور والمشاهدة والحضور، والكشف في مقابل الغطاء والحجاب، والغياب. وأمام فكر يستلهم آراءه من القرآن الكريم الذي يتحدّث عن الغيب والشهادة، وليس عن التحجب واللاتحجب.

الفينومينولوجيا أن تكشف عن غياب، وإنّما أن تكشف عن اللعبة القائمة بين الظهور والغياب. إنها لعبة لا نفقهها، لأننا في لَبْس منها نظراً للخَلق الجديد في نظر ابن عَرَبي.

في إطار البداهة والحضور يتمُّ اختزال الظاهرة في الموضوعية من أجل الوعي. وفي حالة العرض الذاتي للظاهرة تكشف الظاهرة عن غياب مُحاط بالظهور وبالمظاهر. هذا أمر نستشفّه مع ابن عَرَبي حيث يقول:

النّارُ في أحجارِها مَخْبُوءةٌ　　　لا تَصْطلي ما لَمْ تُثِرْها الأَزْنُدُ[78]

كل شيء يحمل في ذاته غياباً ينكشف على الدوام تبعاً للتحوّل في الصُوَر. إنه غياب ليس في الخَلف أو مُفارقاً. فلا يتعلّق الأمر هنا بالغيب المطلق، وإنّما بالغيب الإضافي[79]. وهكذا فإذا أمكن حلّ اللغز الذي تحمله الظاهرة أمكن لنا وصف الوجود بأنه ظهور. الغيب الإضافي أو المَحَالّي. وهذا اللغز ليس وهماً، لأنه يضع المظاهر موضع تساؤل يكشف عن حقيقتها. وحقيقتها هي أنها حجاب لغيرها. مثلما تكون الأحجار حجاباً للنار القائمة في باطنها. ومثلما تكون النار التي شاهدها موسى حجاباً للحقّ، إذ إنه رأى الحقّ في عين حاجته. يقول ابن عَرَبي:

كنارِ مُوسى يراها عَيْنَ حاجتِهِ　　　وَهْوَ الإلٰهُ ولكِنْ ليس يَدْرِيهِ[80]

هذا يعني أن كشف ما هو مُباطن للموجود يقتضي حرباً ضِدَّ الانشغال بالموجود، وبالظاهر والمُشار إليه، وذلك بإثارة زناد المشاهدة والبصيرة، وحمل المعاول للحفر في تاريخ المعرفة التي لم تكن سوى حُجُبٍ مضافةٍ تخفي عنا نور الوجود.

إنّ فينومينولوجيا الغياب هي ترجمة لِ Phénoménologie de l'inapparent هي

---

(78) ابن عَرَبي، مُحيي الدين. **الفتوحات المكيّة**، ج3، ص392.

(79) للمزيد من توضيح هذين الغيبين انظر الرسالة التي قَدَّمْتُها لنيل دبلوم الدراسات العليا المُعمّقة تحت عنوان: **حضور الغياب في صوفية ابن عَرَبي**، تحت إشراف الدكتور محمد المصباحي. ولتفادي التكرار فإنني لم أتطرق إليهما بتفصيل في هذه الأُطروحة.

(80) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، ص213.

اصطلاح هيدغري قدّمه في محاضرة عام 1973 للفينومينولوجيا[81]. إن الطرف الأقصى للفينومينولوجيا هو فينومينولوجيا الغياب. وإن إمكان الفينومينولوجيا إنّما يتعلّق بالتفكير في ما يظلّ منسحباً من حيث هو غياب[82]. ويتساءل جان غروندان قائلاً: «ما الذي تقوم به الفينومينولوجيا بالضبط؟ هل هو ما يظهر بذاته، أي الظواهر كما تظهر، أو كما تظهر لنا؟». ويجيب بالاستناد إلى هيدغر: «إن ما ينبغي أن يكون موضوع إظهار هو بالضبط ما لا يظهر بذاته... وبذلك زعزع هيدغر التقليد الميتافيزيقي والسُبات الأُنطولوجي في زمنه»[83]. لكنّ هذا الاصطلاح (أي فينومينولوجيا الغياب)، بالنظر إلى فينومينولوجيا البداهة والحضور يحمل مفارقةً، إذ إن الأمر يتعلّق هنا بمجاوزة مشروع الفينومينولوجيا الهوسرلية، التي وقفت عند الذاتية، وعند الوعي المطلق، نحو ما لا يظهر لهذا الوعي إلاّ لغزاً. وفي نظرنا أن هذه المفارقة إنّما تكون معروضةً على العقل كما هو عند أصحاب النظر وعند مبدأ المبادئ الهوسرلي، وليس أمام العقل القابل، الذي يقرّ على الدوام بحجابية الوجود وعدم حصره في أية بداهة، أو رؤية مباشرة، كما هو الحال في فكر ابن عَرَبي.

وبالفعل، فإنه مع هيدغر نفسه، أن ما يقدم نفسه للبصر، للرؤية المباشرة إنّما هو موجودٌ ما أما الوجود فلا يقدم نفسه بهذه الكيفية، لأنه ليس بموجودٍ ما، «لأننا نختبر الموجود أما الوجود فلا نعرفه في الوهلة الأولى إلاّ فيما بعدُ، أو ربّما أننا بكل بساطة لا نعرفه أبداً»[84]. هذا يعني أن الوجود من حيث إنه ليس بموجود

(81) انظر: مجلة *L'Herne*، 1983، ص112. رسالة وجّهها هيدغر إلى R. Munier وكذلك كتاب هيدغر *Question 4*.

(82) Phénoménologie. un siècle de philosophie. dirigé par Pascal. Dupond et Laurent Cournaire. Ellipses. collection Philo dirige par J. P. Zarader. 256 pages. avant propos. Les Multiples visages de la phénoménologie. P. Dupond Et L. Cournaire. INTERNET. la possibilité de la phénoménologie se porte a son extreme. parvient au comble du voir phenomenologique au moment ou elle cherche a penser ce qui demeurant en retrait requiert en tant qu inapparent la phénoménologie.

(83) Grondin, J. ouv. cite.

(84) **المشاكل الكبرى للفينومينولوجيا** Grundprobleme Der Phanomenologie par 22 نقلاً عن جان لوك ماريون، «الموجود والظاهرة» في كتابه *Réduction et Donnation*.

هو لاشيء[85]. وعلى خلاف هيدغر الذي عنده الوجود ليس بموجود، وهذا ضمن الاختلاف الأُنطولوجي عنده، كذلك على خلاف هيغل الذي أذاب الوجود والعدم في الصيرورة[86]، فإن ابن عَرَبي، كما سنرى، إن كان يعتبر اللّه هو الوجود، فإنه يصفه أيضاً بأنه موجود وذلك لكي لا يجعله متماهياً مع اللاشيء، إذ الحقّ سبحانه له الظهور في الخلق. وإن شدّة ظهوره حجاب وشدّة قربه منا حجاب أيضاً. إنه حاضر فينا بغيابه وحاضرون فيه بغيابنا عن أنفسنا، أي القول بالفناء والبقاء، إلخ.

إنّ الفرق بين الموجود والوجود يضمّ عند هيدغر فرقاً آخر وهو الذي يقوم بين الانكشاف والانفتاح le decouvrement et l'ouverture. التمييز بين انكشاف موجود ما وانفتاح وجوده، وذلك ضمن الحقيقة الأونتيكو ـ أُنطولوجية التي تتشعّب إلى الأونتيكي والأُنطولوجي، حيث يتمّ الكشف عن ترابطهما الممكن، أي الموجود المنكشف داخل الانكشاف والوجود المنفتح داخل الانفتاح[87]. غير أن بلوغ المنكشف والمنفتح لا يتمُّ إلاّ من طرف الوجود ـ هنا أو الإنسان «الكامل» الموهوب الفَهْم.

إنّ الوجود-هنا أو «الإنسان الكامل» هو هذا الذي يسير في الطريق، في طريق الوجود وهو ينفتح أمامه عبر عدد من المنازل والحضرات والمراتب، إلخ. وهذا أمر يستوجب الفَهْم والتأويل أي تأويل الموجود في اتّجاه وجوده والخَلق في اتّجاه الحقّ، والحضور المباشر في اتّجاه الانكشاف واللاتحجب. وهذا التأويل عند ابن عَرَبي يخترق حدود لغة المواضعة في اتّجاه اللغة الإلٰهيّة التي تكتب الوجود بكلماتها. ففي انفتاح العارف على الوجود المُسطّر في عالم التدوين ينكشف له الموجود كحجاب في عالم الحس. وهذا يفيد أن فينومينولوجيا الغياب تقتضي أن

---

(85) اللاشيء هو ما فكر فيه هيدغر في محاضرة 1929 تحت عنوان: «ما هي الميتافيزيقا»؟

(86) Hegel. *La Science de la Logique*, premier tome/premier livre. L'Être/éd de 1812. traduction presentation. notes par. P. J. Labarriere et Gewndoline Jarczyk. Aubier Montaigne,Paris, 1972, p.58-59 et suiv. انظر أيضاً: **المنطق وفلسفة الطبيعة**، والتر ستيس، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيغلية، المجلد الأول، ط2، 2005، ص144-155 وما بعدهما.

(87) Marion, J. L. *Réduction et Donation. la question de l'être et la difference ontologique*, chapitre 5, p.168.

يحصل هناك تأويل للعالم، ليس على الطريقة الكلامية التي تؤدّي إلى التنازع، وإنّما عن طريق إصغاء الإنسان إلى العالَم بأنه آيات ينبغي السفر نحوها، إنْ في النفس أو في الآفاق، لكي تحصل عنده الرؤية. هذا التأويل هرمينيوطيقي.

3 ـ حاجة الفينومينولوجيا إلى الهرمينيوطيقا

تتّسم فينومينولوجيا هوسرل فيما يرى بول ريكور بكونها: 1 ـ فلسفة تأمّلية: تجد أصولها في الفلسفة الديكارتية، لكن عبر كانط، إذ المشكلة الكبرى تبقى مع هوسرل هي إمكان وعي الذات لنفسها كذات فاعلة للوعي والإدراك وهذا الوعي يتجلّى في فعل عودة الذات إلى نفسها عبر تفكير تأملي منعكس يرافق جميع أفعالها[88]، الأمر الذي يجعل منها أن تكون فينومينولوجيا مثالية. غير أن هذه المثالية ترانسندنتالية، يعني أنها ليست ذاتية ولا إمبيريقية. فهي لا تدّعي الكونية إلاّ في المستوى الذي تقوم فيه بتحديد هذا الذي يعرض نفسه لكي يُرى. وهي مثالية لأن الفكرة هي الموجود الذي يتمكّن من رؤية ذاته. وأن يرى شيء ما ذاته معناه أنه يتمكّن من ذاته كمعيش[89]. هي أيضاً فلسفة قصدية: إذ الوعي بالذات يمرّ عبر الوعي بالأشياء وهو وعي يحصل عبر طبقات الشيء المتراكمة التي يسمّيها هوسرل تكويناً. فيه تقوم تركيبات فاعلة وأخرى سالبة بحيث تسير الفينومينولوجيا في حركة لانهائية في فَهمها للشيء[90].

يترتّب على التكوين أن الوعي بالشيء ليس وعياً بسيطاً أو مباشراً أو إدراكاً ضمن تاريخ وعي الروح بذاته وظهوره لنفسه وإنّما هو وعي بالمعنى الذي يكشف عن تعقد الشيء نفسه. هذا الوعي هو الذي يُسمّى النويم noème. إن الفينومينولوجيا وهي تقصد الأشياء بالوعي تعمل على إظهار تكوينها، لكن لمّا كانت الفينومينولوجيا الهوسرلية مثالية تسمح بالرؤية المباشرة للشيء داخل عالم التجربة المعيشيّة وهي رؤية تقوم خارج الإدراك، ولمّا كانت في الآن نفسه تعتبر

(88) انظر: كانط، كتاب **نقد العقل المحض** Critique de La Raison Pure من فقرة 16 إلى فقرة 26.

(89) Marion, J. L. *Réduction et donation*, p.66-67.

(90) انظر: بول ريكور، كتاب **من النص إلى الفعل**، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، ص18.

الشيء في تكوينه الذي تلعب فيه العناصر الفاعلة والمنفعلة دوراً يسير بنا نحو اللانهاية، فإن ريكور يرى في ذلك نوعاً من التنافر في الفينومينولوجيا بين مشروعها المثالي والتحقّق القصدي لهذا المشروع[91]. إن هذا التنافر هو الذي سيسمح بقيام الهرمينيوطيقا في الفينومينولوجيا كي تخلّصها من المثالية الهوسرلية، من مبدأ المبادئ، من فكرة العطاء المطلق. سوف تبتعد الهرمينيوطيقا عن هذا المبدأ بمقدار ابتعاد هوسرل عن الكوجيتو الديكارتي[92].

لكن الهرمينيوطيقا في علاقتها بفينومينولوجيا هوسرل تريد أن توجِّه الاهتمام من الفَهْم في الدلالة القصدية للوعي في ميدان المعرفة إلى الفَهْم في ميدان العلوم الإنسانية. غير أن فينومينولوجيا هوسرل إن كانت تفحص العلاقة المعيشيّة بين الذات والموضوع أو بشكل أدق بين النُوَيْز noèse والنويم أي بين الممارسة التأملية للذات ونشاطها من أجل الإمساك بمعقولية الشيء ومعناه، فإن الفينومينولوجيا الهرمينيوطيقة عند ريكور تتّجه نحو النص ونحو عالم النص أو شيء النص على اعتبار أن هناك دوماً ما قبل الفَهْم أي وجود زمان فَهْم لم يتّجه بعدُ إلى النص كي يفهمه. يعني هذا الماقبل عالم الحياة الذي ستُعطاه دلالة أُنطولوجية مع هيدغر[93]. مع هذا الأخير لا يكفي الوعي بالذات، لا يكفي الاحتراس من الأوهام ومن الخيال كي يكون هناك فَهْم حقيقي. فالفَهْم ليس أمراً إبستيمولوجيًا وإنّما هو تقديم إجابة عن الحالة التي للوجود ـ هنا ـ في ـ العالم.

لقد ظلّ هوسرل ضمن نظرية المعرفة التي ورثها عن كانط. مع هيدغر يَمّحي طرفا العلاقة المعرفية، أي الذات والموضوع كي يذوبا معاً في علاقة جديدة هي الوجود-في-العالم. الوجود-في-العالم سابق على العلم به. غير أن هذا العلم

---

(91) ريكور، **من النص إلى الفعل**، ص18.

(92) من المعلوم أن افتتاح الفلسفة الحديثة قد تمّ بالكوجيتو ومن المعلوم أيضاً أن أغلب الفلاسفة بعد ديكارت حاوروا هذا المبدأ إلى حد يمكن أن نقول معه بأن أزمة الهوية والذاتية والعقل والحداثة إنما هي أزمة الكوجيتو.
انظر على سبيل المثال كتاب: Meyer, M. *de la problematologie*.

(93) المشروع الفلسفي الهيدغري ينقل الفلسفة أو الفكر من ميدان الإبستيمولوجيا حيث تقوم الذاتية إلى ميدان الأُنطولوجيا حيث تتمُ عملية تقديم إجابة عن سؤال الوجود الذي تمّ نسيانه عبر تاريخ الميتافيزيقا والعلم وعبر الاكتفاء بفحص العلاقة بين الذات والموضوع.

يريد أن يتحكّم في فَهْمنا للعالم كما لو أن الأمر يتعلّق هنا بإقامة علم صارم كما يريد هوسرل. لذلك تسعى فينومينولوجيا هيدغر إلى الكشف عن لافينومينولوجية فينومينولوجيا هوسرل. وذلك من أجل تحقيقها. هناك إذن قلب هيدغري للهوسرلية. يتدخّل بول ريكور ليساهم في هذا القلب لمصلحته. فهو يرى أن هذا القلب لا يسعى إلى تبيان العوائق التي تحول دون قيام البداهة الهوسرلية، أي تمثُّل الذات أمام نفسها عبر عمليات الاختزال الترانسندنتالي والفينومينولوجي، لأن مثل هذا العمل لا جدوى منه، إذ الذات حتى بعد الإيبوخية لا تفهم نفسها إلاّ عبر عدد من الوسائط التي لا تقبل الاختزالَيْن. تتّجه الهرمينيوطيقا نحو فحص هذه الوسائط التي هي العلامات والرموز والنصوص[94]. وهي بذلك تبتعد عن فينومينولوجيا هوسرل، إذ إنها تضع حداً لشفافية الذات تجاه نفسها[95]. غير أن هذا لا يعني هدماً لفينومينولوجيا هوسرل، وإنّما تأويل مُعيّن لها. فبين الفينومينولوجيا والهرمينيوطيقا انتماءٌ مشترك ينبغي أن تعترف كلٌّ منهما به للأخرى[96].

تتعالق الفينومينولوجيا مع الهرمينيوطيقا في علاقتهما بالأُنطولوجيا وذلك في كون الأولى منهجَ هذه الأخيرة والثانية منهج الأولى إذ إن البحث الفينومينولوجي يقتضي قيام تأويل للموجود في اتّجاه وجوده. وإن هذا التأويل يقوم

(94) انظر: تحليل هذه الوسائط في كتاب بول ريكور المذكور، ص20 وما بعدها.

(95) تبيّن هرمينيوطيقا النصوص أن مقصدية القارئ أو الكاتب غير مباشرة، الشيء الذي يستوجب إعادة بناء هذه المقصدية عند تبيان دلالة النص على الرغم من غياب هذه المقصدية عن النص. هذا الغياب هو سؤال الهرمينيوطيقا. فمع غياب قصد الكاتب عن النص يحضر قصد القارئ عند قراءة هذا النص وهو قصد ينتجه القارئ عبر المكتوب. وقصد القارئ نفسه يغيب بدوره لمصلحة التفاعل الذي يحصل بين القراءة والكتابة، بحيث نكون أمام ذات أخرى ليست هي ذات القارئ ولا ذات الكاتب. من ذلك مثلاً أن ريكور في تحليله للحكي وللاستعارة يهدم الوهم الذي يقول بوجود علاقة مباشرة بين ذاتية القارئ وذاتية الكاتب. وبلغة هوسرل نقول: إن الحضور المباشر للذات أمام نفسها من حيث هي حدسُ ذاتٍ واهبة وأصلية لم يعد في الهرمينيوطيقا ممكناً. ويترتّب على ذلك وجود علاقة بين قدرة القارئ على إعادة عمل تَبَنْيُن النص، وهذا هو الفَهْم، وبين التفسير الذي يكشف عن السَنَن الذي ينحدر من العمل الذي يقيمه القارئ. والجمع بين الفَهْم والتفسير هو المُسمّى تأويلاً.

(96) انظر: تفصيل ذلك في كتاب ريكور المذكور، ص29.

به الإنسان من أجل أن يجعل الوجود مرئيًا أمامه[97]. لكن أن يكون الوجود مرئيًا معناه أن يصير ظاهرةً. هذا أمر نلمسه مع شيخ العارفين الذي يقول بمحايثة الوجود للموجود الذي يشكّل حجاباً له. إنّ الوجود عنده متعالٍ مطلق لكنه أيضاً ظاهر في ما سواه الذي هو الموجود. لذلك لا بدّ للإنسان من أن يقوم بعملية السفر أو التأويل في اتّجاه الأصل الذي هو وجود الموجود. يدفعنا ابن عَرَبي إلى التفكير في الوجود، أي أن نتّجه ممّا يظهر إلى ما لا يظهر بذاته، وإنّما يظهر في غيره، من الماهيّة إلى الوجود ومن فكر البداهة والحضور إلى فكر الغياب والالتباس واللغز.

4 ـ الاختلاف الأُنطولوجي أو من الموجود إلى الظاهرة

يسعى هوسرل عبر عملية الاختزال إلى بلوغ منطقة من الوجود لم يتمّ بعدُ حصر خاصّيتها. هذا الوجود المُكتَشَف بالاختزال هو وعي خالص وهذا الوعي له أنا خالص ومعيش محض. غير أنّ تحليل هوسرل لهذه المنطقة تحليل ينتقل من الموقف الطبيعي إلى الموقف الفينومينولوجي. في الموقف الأوّل، يكون الأنا بموضوعاته وأفعاله ومعيشاته قائماً في الواقع الطبيعي من حيث هي حوادث هذا الأنا في الواقع الطبيعي[98]. في الموقف الثاني، يتمُّ التركيز على ما يكون في الوعي محايثاً، بمعنى ما يكون حاضراً في الوعي. في هذا الموقف الثاني يتمُّ إخضاع الوعي لتحليل إيديتيكي. والهدف من هذا التحليل الإيديتيكي هو بلوغ البداهة الكونية التي تنطبق على كل معيش ماهيّة. وأنه بفضل هذا التحليل يتبيّن دخول الواقع في منطقة الوعي. يعني ذلك أنّ المتعالي يقوم في المحايث. فالوعي يظلّ والحالة هذه قائماً بعد الاختزال الفينومينولوجي[99]. إن ما يمكن رؤيته في الموقف الطبيعي إنّما هو العالَم الطبيعي، أمّا العالَم الذي تُقيمه الفينومينولوجيا فيظلّ محجوباً عن هذا الموقف. ولذلك لا بدّ من بلورة منهج يسمح لنا بالكشف

---

(97) Marion. J. L. *Réduction et Donation*, p.72.

(98) Husserl, *Idée de la phénoménologie*, cinq leçons انظر: ترجمتنا للدرسين الأول والثاني من هذا الكتاب في موقع توفيق رشد للدراسات والأبحاث الفلسفية. www.philomaroc.com.

(99) Husserl, E. *Ideen*, par 33, p.108.

عن هذا العالَم الفينومينولوجي. أي عن عالَم يحصل بعد إلغاء أُطروحة عالم الموقف الطبيعي.

لم يكن الاختلاف الأُنطولوجي عند هوسرل حاضراً إلاّ من حيث هو اسم غير مفكّر فيه في دلالته الأُنطولوجية. فهذه الدلالة ستكون هيدغرية بامتياز. غير أن هذا يقتضي متابعة الانقطاعات في فكر هذا المفكّر بين كتابه **الكينونة والزمان** وما هو قبل هذا الكتاب وبعده. والانقطاع يدلّ على نفي يحافظ في الوقت نفسه على الطريق، إذ إن ما يبقى، بعد العمل الفكري، إنّما هو الطريق.

عندما أقام هيدغر الاختلاف الأُنطولوجي بين الوجود الماهوي existence وبين الواقع réalité عثر على تمييز هوسرلي في كتاب **أفكار موجُهة من أجل فينومينولوجيا ترانسندنتالية** بين الوعي والواقع. أو بين الوجود كوعي والوجود كواقع، وهو اختلاف مبدئي بين أنماط الحدس أو بين أنماط العطاء[100]. كما أنه يُقيم اختلافاً ماهويًا بين الإدراك والتمثيل الرمزي[101]. وكذلك بين الوجود المحايث والوجود المتعالي[102]. وبين المنطقة الأصلية للوعي وبين مناطق أخرى[103]. هذا التمييز يضمُّ أموراً كثيرةً من بينها على سبيل المثال، ماذا يعني المعيش على العموم والمعيش القصدي على الخصوص، وهو أمر يقتضي التمييز بين اللحظات الواقعية للوعي وهي غير قصدية بالنظر إلى نفسها وبين ما يكون في الوعي قصديًا.

إنّ الاختلاف بين الوعي والواقع هو في حقيقته اختلاف أوّلي يؤسّس لأنماط العطاء. والعطاء نفسه يختلف كلما انتقلنا من هوسرل إلى هيدغر وأيضاً إلى ابن عَرَبي. غير أنه على ما يبدو اختلاف داخل العائلة نفسها من وجهة نظر الفكر الخالص. إن ابن عَرَبي يقيم اختلافاً بين أنماط العطاء، أي بين أشكال ظهور الموجود وبين وجودها. فالوجود واحد والظهور مختلف. ذلك ما يؤكّده مفهوم الأعيان عنده. مع هيدغر يتمُّ استبدال مفهوم الوعي بوجود ممتاز هو الدازاين، كي يصير الاختلاف بين الوجود والدازاين. ومع ابن عَرَبي يصير الاختلاف قائماً بين

(100) Marion, J. L. *Réduction et Donnation*, p.182.

(101) Husserl, E. par 43.

(102) *Ibid.*, par 49.

(103) *Ibid.*, par 79.

وجود الحقّ والعالَم أو الخَلق، أو الإنسان فلا يكون الوعي نابعاً إلاّ من الإنسان الذي هو ـ بغضّ النظر عن الملابسات التاريخية، وعن الإبستيميات الفوكوية، إنسان كامل. والإنسان الكامل لا يتحقّق في فرد في دلالته السيكولوجيّة أو الوضعية. إنه أنا خالص متطهّر من كل علاقة تاريخية أو سيكولوجيّة. وهذا ما يؤهّله لدرجة الولاية.

أجل من الممكن وضع الإنسان الكامل بين مزدوجين إذا ما قارنّاه بالدازاين الهيدغري. لكن صحيح أيضاً وضع الدازاين بين مزدوجين إذا ما قارنّاه بالإنسان الكامل على اعتبار أن هيدغر يقول بأن «الوجود الذي للوجود ـ هنا لا يمكن أن يُستنبط من فكرة عن الإنسان»[104]. وهذا يعني أن هيدغر يتجاوز الفَهم الأنثروبولوجي للوجود الإنساني إلى الأُنطولوجيا الأساسيّة. لكنّ الإنسان الكامل، هو أيضاً ليس يُفهم أنثروبولوجيًا، إذ إنه غير مرتبط بالأنا السيكولوجيّ الذي يعلقه التطهير الصّوفي، أو الاختزال الفينومينولوجي. الأنا السيكولوجيّ هو الذي أقامته الديكارتية، وهو أنا قائم في العالم. ليس الدازاين أو الوجود ـ هنا قائماً في عالَم طبيعي، وكذلك الإنسان الكامل؛ وإنّما هما معاً وجود ـ في ـ الـ ـ عالَم. الوجود ـ في ـ الـ ـ عالَم يجعل من العالم عنصراً من الوجود، ومن الإنسان عنصراً مُحدِّداً للعالَم، أي وجود حاضر في عصور العالَم من دون أن يكون ممتصًا بالعصر. والحال أن الأنا الديكارتي هو وجود داخل العالَم. مثله في ذلك مثل أي حدث طبيعي. وعلى خلاف ديكارت الذي شكّ في وجود العالم وهوسرل الذي علّق أُطروحة العالم؛ فإنه مع ابن عَرَبي سنتأكد من عالمية الإنسان في العالم، وإنسانية العالم في الإنسان، وذلك عندما نكون بصدد فَهم الإنسان للعالم في نفسه وفَهم نفسه في العالَم، وذلك على صعيد الميكروكرسم والماكروكرسم. ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾. فليس الإنسان الكامل في العالَم مثل وجود الماء في الإناء. إنه ليس موجوداً مستمرّاً؛ وإنّما هو هذا الموجود الذي له القدرة على فَهم العالَم في ذاته، وفَهم ذاته كجمعية شتات العالم، وهو أمر يؤهّله لبلوغ الصورة المكافحة، أو الأنا الكوني.

---

(104) Heidegger, M. *L'être et le temps*, traduit de l'allemend, par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Gallimard, 1964, p.223.

إنّ الإنسان يقصد العالَم ليس من أجل إدراكه فحسب، وإنّما من أجل فكّ شفرته التي تكشف عن المعنى الذي يكون به العالم موجوداً لكي يعرفه. فلا نكون أمام اتصال سلبي به وإنّما أمام فَهْم إيجابي للذات نفسها باعتبارها موجودةً من أجل الفَهْم. هذا أمر نكتشفه في الحديث القدسي الذي يتحدّث عن الكنز الخفي. من هنا أهميّة القصدية الفينومينولوجية التي تحوّل العالم إلى ظاهرة، وتحوّل الإنسان إلى وجود ـ في ـ العالم.

مع هيدغر سيصبح الاختلاف الأُنطولوجي مفكّراً فيه بما هو كذلك، وضمن سؤال الوجود ومعنى الوجود، فما يعيبه هيدغر على هوسرل هو أنه سمّى الاختلاف الأُنطولوجي لكنّه لم يُشغّله، إذ إنه لم يطرح السؤال حول وجود الاختلاف، وحول معنى الوجود. وهذا ما جعل هوسرل ميتافيزيقيًا في نظر هيدغر. إنه قد وقف عند اللحظة التي تبدأ فيها الصعوبة الحقيقية، وهي التفكير الأنطو ـ فينومينولوجي حول الوجود. يعني ذلك أن ما ينقص فينومينولوجيا هوسرل هو أنها ليست فينومينولوجية. هذا ما نفهمه من رأي جان لوك ماريون التالي: إن هوسرل لا يتساءل أُنطولوجيًا حول كيفية وجود الموجود الذي هو الوعي، وتغيب عنه كيفية وجود القصدي. وإذن فهو يرتكب خطأً فينومينولوجيًا والبحث الفينومينولوجي إلى حد هذه النقطة ليس فينومينولوجيا، إذ يُقصي ميدانه الخاص عن المساءلة الفينومينولوجية[105]. **ومع ابن عَرَبي لا يكون الوجود خارج الاختلاف. فالوحدة عنده اختلافية فالحقّ حَق وخَلق والخَلق خَلق وحَق، من دون أن يذوب الواحد في الآخر بشكل مطلق أو ينفصل عنه بشكل مطلق. هذا وجه من وجوه الأُطروحة التي سيتمّ الكشف عنها في هذا البحث. وذلك عبر منهج فينومينولوجي يُظهر الواحد في الآخر، عبر لعبة الحجاب أو القناع. فالوجود عند ابن عَرَبي هو وجود منتشر وهذا الانتشار هو معنى الوجود.**

إنّ ما ينقص هوسرل، هو أنه لم يظلّ فينومينولوجيًا حتى النهاية، نظراً لكونه لم يبحث في معنى الوجود Sinn des Seins[106]. إذ إن معنى الوجود هو

(105) Marion, J. L. *Réduction et Donnation*, p.186.

(106) نفسه... من المعلوم أن الاختلاف الأُنطولوجي الذي يخترق كتاب **الكينونة والزمان** لهيدغر، بدءاً من الفقرة 2 ومروراً بالفقرة 44 ثم الفقرة 83 يجد أصله عند هوسرل. =

وحده الذي يسمح لصاحبه أن يتساءل حول الوعي وحول القصدي في اتّجاه وجودهما. نقول بعبارةٍ أخرى، إن ما منع هوسرل من أن يظلّ وفيًا للفينومينولوجيا هو أنه منع نفسه من التفكير أُنطولوجيًا، إذ إنه علّق أُطروحة وجود العالم.

استنتاج

مع هيدغر نجد هذا الاختلاف بصدد العالم وبصدد الموجود كما يلي:
أ - بصدد العالم يتعلّق الأمر بالمُشكل المركزي لكتاب **الكينونة والزمان**. وهو: ما هو نمط وجود الموجود الذي يتشكّل فيه العالم؟[107] والإجابة عن هذا السؤال تأتي من الأُنطولوجيا الأساسيّة التي موضوعها هو الدازاين. ومن ثُمّ يُطرح هذا السؤال بصيغة أخرى هي: ما هو نمط وجود الدازاين؟ إنّ نمط وجود الدازاين مختلف عن نمط الموجودات الأخرى، إذ إنه يكتشف «في ذاته عن إمكانية البناء الترانسندنتالي»[108]. وهذا البناء يخصّ الإنسان وحده وهو الذي يتوجّب عليه أن يتّجه نحو الوجود لكي يفهمه.

يزخر فكر ابن عَرَبي بمفاهيم الظُهور والغياب، بالحضور والحجاب والبُطون، والغطاء، وكشف الغطاء، أو «التحجب واللاتحجب»، الصُوَر ولعبة المرايا، إلخ، وكلّ هذه مفاهيم تعانق فَهْمنا للوجود باعتباره ظُهوراً يحمل معه غياباً والغياب هو ظهور في مستوى الكشف، وفي مستوى إمكان مثالي يؤهل إدراك العارف للصعود في مراتب الوجود، ونحو ما لا يظهر إلاّ في حجاب، وهو حجاب يحيله العقل بأدلته. إن فينومينولوجيا الغياب لا تهتمّ بواقعية أو لا واقعية المُعطيات وإنّما تهمّها الكيفية التي تكون فيها مُعطاة في الفكر وفي الإدراك. ولذلك، فإن العقل في هذه الفينومينولوجيا عقل برزخيّ لا يخشى التناقض. إنه يقول عن الشيء بأنه هو لا هو، إذ إن من تكون له القدرة على معرفة ما هو الأمر عليه هو أن يكون في عالم الجبروت.

= وهيدغر يعترف بهذا الأصل، غير أن هذا الكتاب نفسه هو الذي يرسم قطيعة بين الرجلين إذ الاختلاف الماهوي يتحوّل عند هيدغر إلى اختلاف أُنطولوجي فعلي.

(107) انظر: الفصل الثالث من كتاب **الكينونة والزمان** لهيدغر. ولقد عملتُ على ترجمة هذا الفصل بأكمله غير أن اهتمامي بهذا البحث شغلني عن إعداد تلك الترجمة للنشر.

(108) Marion, J. L. *ouvr. cite*, p.187.

مع ابن عَرَبي نجد أنّ الحقّ سبحانه قد أقام للإنسان الآيات في العالم وفي نفسه كعلامات على الطريق الذي يهدي إلى العلم بالوجود من حيث هو وجود. لكن ما هو دور العقل ضمن هذا الفَهْم؟ هذا سؤال هام ضمن أُطروحة هذا البحث. أطروحة هي في الوقت نفسه أُنطولوجية، لأن موضوعها هو الوجود. وهرمينيوطيقية، لأنها تريد أن تفهم الفَهْم الأكبري للوجود. وفينومينولوجية لأن الذي يهمّها هو نمط عرض الوجود ضمن هذا الفَهْم. والمقصود بنمط العرض هنا الكيفية التي بها يشكّل العالَم ظاهرةً في فكر الشيخ الأكبر، وليس المقصود اتهام هذا الشيخ أو تقديسه. ومن المعلوم أن أغلب الذين يتّهمون الشيخ يتمحور اتهامهم حول ما يزعمون أنه عقيدة أكبرية، وهي وحدة الوجود. ونحن هنا نخصّص لها باباً مستقلاً، نريد أن نبيّن من خلاله أنّ هذا المفهوم منهجي أكثر من كونه عقيدةً، إنه طريقة في النظر وليس دعوة إلى العبادة بمقتضاه. نريد أيضاً أن نتبيَّن أن فكر ابن عَرَبي ليس مشتَّتاً كما يزعم الكثيرون، وإنّما هو نسقي. ونسقيته تتناسب مع نظام الوجود والنظام الثاوي في **القرآن الكريم**.

الباب الثاني

فكر ابن عَرَبي
بين المصدر الإلهامي والكتابة النسقية

مُقدِّمة: من هو ابن عَرَبي؟

الإجابة عن هذا السؤال لا تتّجه نحو الحديث عن ابن عَرَبي كفردٍ وُلد في مكانٍ وزمنٍ مُعَيّنَيْن أو الحديث عن أساتذته وأتباعه ومؤلّفاته. فهذا أمر استوفاه الباحثون. ولذلك لن نعيده هنا. إنّما هذه الإجابة تكمن في ما يحمله ابن عَرَبي من فكر واعتقاد. وهو يصرّح بأن عقيدته هي الإسلام بدون ما حاجة إلى دليل أو برهان. فهو بذلك يعتقد اعتقاد العوام سليمي الفطرة. وهو يُقدّم في ذلك شهادات تتأسّس على الوحدانية والتنزيه وصنع العالم وتدبيره بالحقّ من الحقّ الذي لا يفتقر إلى شيء ويفتقر إليه كل شيء. ومن هنا يقوم الفَهْم التالي: **العالَم كلّه موجود بالوجود الحقّ الذي هو الله سبحانه. الوجود الحقّ مطلق لا يوصف بصفة الخلق إذ ليس في الخلق ما هو زائد على الحقّ كي يوصف به. لا يتقيد حتى بمطلق.** «تعالى أن تحله الحوادث أو يحلها أو تكون بعده أو يكون قبلها... فإن القبل والبعد من صنع الزمان الذي أبدعه»[1]. فليس هناك حلول ولا اتحاد ولا وحدة وجود[2]. كيف تُعقل الوحدة بين الزمان وبين مبدع الزمان؟ بين الخالق والمخلوق؟

---

(1) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 1، ص164.

(2) مفهوم «وحدة الوجود» ظهر مع صدر الدين القونوي (ف672-1263) في **النفحات الإلٰهيّة**، طهران، 1898، ص279. **مفتاح الغيب**، على هامش **شرح منازل السائرين** للقاشاني، طهران، 1899، ص294-295. وهذا المفهوم لم يأخذ طابعه التقني إلاّ مع فرغاني (ت699-1299) الذي استخدمه مرات كثيرة في تعليقه على **الطائية الكبرى** لابن الفريد. (عنوانه: **منتهى المدارك** في الترجمة العربية. و**مشارق الدراري** في الترجمة الفارسية). غير أنه مع ابن تَيميّة سوف يأخذ هذا المفهوم الدلالة النهائية التي بها يحدد الكثيرون =

من هنا تترتّب أشكال النفي التي تثبت وجود الحقّ من غير أن يكون محصوراً في صفات موجود. وعلى هذا، فإنه تعالى لا يُستدل عليه إلاّ به. فلا تدل عليه العقول ولا الأزمان ولا الحوادث ولا الأمكنة وإن كانت غير موجودة إلاّ به. لا يوصف بصفات الموجودات، لأنه ليس في الموجودات أمر يزيد على وجوده كي يحتاج إليها. ومن المعلوم أن الصفة تتبع الموصوف. لا تختلط به الأشياء وليس حالاً في الأشياء. **فلقد كذب من قال بالحلول وأخطأ من جمع في كينونة واحدة بين الوجود والموجود في ما يُسمّى وحدة الوجود. هناك الوجود وهناك ما سوى الوجود، والاختلاف الأنطولوجي بينهما حاصل. فكيف تُعقل الوحدة الاندماجية مع وجود اختلاف مؤسس؟**

إن ابن عَرَبي هو من كبار المفكّرين الأكثر إثارةً للانتباه. والأكثر عُرضةً للنقاش في الدوائر الفلسفية والدينية في الحضارة الإسلاميّة. فلقد طبع التصوّف بفكره الذي ينحو به نحو التأمل وليس الاقتصار على التجربة الروحية التي لا تفكر نفسها. غير أن هذا التفكير التأملي يطرح مشكلة أمام عدد من الباحثين، فيما إذا كان حقاً فلسفةً تتّجه إلى بناء نسق أم مجرّد جِماع لعدد من التصورات والعلوم والمفاهيم النابعة من تجربة إلهامية تمزّق النظام ولا تقبل الدخول في توجُّه نظري معلوم المعالم والمنطلقات والفرضيات والتوجيهات العامّة. غير أن البعض منهم يعتبر فكر ابن عَرَبي فلسفيًا إذ إنه يقوم على محور مركزي تشعّ منه جميع أفكاره، وهذا المحور هو «وحدة الوجود» التي يعتبرها عقيدةً أكبريّةً، أي عقيدة خلاصة خاصة الخاصة، لكن البعض الآخر قال بوجود نظامٍ ثاوٍ في فكره من دون إرجاعه إلى وحدة الوجود. والبعض الآخر نظر إلى هذه الوَحدة كأساس منهجي يقوم عليه النسق الفيلوصوفي الأكبري.

إن ابن عَرَبي مفكّر يصعب وضعه في مذهب وتيار، كأن نقول، مثلاً، بأنه سُنّي أو شيعي، وهو من الذين يرفضون التقييد. لقد اعتبره ستيفان روسبولي سُنيًا، ولم يمنعه ذلك من إقامة ثيوصوفيا روحانية جعلته قريباً من **المُعلّم إيكهارت**

= الميتافيزيقا الأكبرية. فهو مفهوم لا نجده عند ابن عَرَبي.
انظر: صفحة 289 من كتاب *Les Illuminations de la Mecque, Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz*, Albin Michel; 1988.

Maître Eckhart، واعتبره هنري كوربان شيعيًا باطنيًا. فهو عنده: أستاذ الأندلس الكبير ورجل الباطن والمعنى الخفيّ ورجل يكسر جمادية الحرف وصلابته كي يصل عن طريق تأويل حرّ إلى معانٍ جديدة على الوحي. غير أن هذا الفَهْم الكورباني يصطدم بما يقوله شودكيفيتش عن هرمينيوطيقا شيخ العارفين باعتبارها لا تخرج من دائرة الحرف القرآني. كما أن البعض رفعه إلى درجة القداسة والبعض الآخر رمى به إلى حضيض الزندقة والكفر. وهذا يفيد أن القيام بتأويل عمله بشكل سليم هو محاولة في غاية الصعوبة، ولاسيما أنّ خصومه وأتباعه ما يزالون بين ظهرانَيْنا. فالأمر هنا لا يتعلّق بتفسير نسق فلسفي قد انقضى أثره المباشر، وإنّما بفكر له القدرة على الانغماس في الحياة الدينيّة الإسلاميّة للعديد من الأتباع والمريدين حاليًا. ومثل هذا الفكر هو الذي يستحقّ النظر والفحص، إذ إنه ليس فكراً ميّتاً، فالملابسات التاريخية قد تمنحه إمكانية السيادة والظهور.

الفصل الأوّل

عن منهج القراءة:
وحدة الوجود بين العقيدة والمنهج

(بالاسيوس، نيكلسون، توشيهيكو إزوتسو، آن ماري شيميل، كلود عدّاس، السيد حسين نصر، هنري كوربان، ميشال شودكيفيتش)

سوف نسعى في هذا الفصل إلى تبيان بعض المناهج الفكريّة التي حاولت مقاربة فكر ابن عَرَبي، علماً بأنها ليست هي الوحيدة، وإن كانت هي الأكثر إثارةً للانتباه، ولاسيما أنها تتّجه نحو «الموضوعية» من دون تدخل أشكال المدح أو الاتهام، ومُرَكَّزة أساساً على تأويل يستلهم المناهج المعاصرة في العمل العلمي مثل الفينومينولوجيا والتحليل البنيوي والهرمينيوطيقا. سيتمُّ عرض هذه المناهج في سبيل الكشف عن التقاطعات والتعارضات القائمة بينها وذلك من أجل الخروج منها إلى الطريقة المُتّبعة في هذا البحث. إنها طريقة تستفيد من بعض هذه المناهج ولذلك لا تدّعي لنفسها التفرُّد والجِدّة، وإنّما تريد أن تكون مفتاحاً لفَهْم آخر لحقيقة الوجود ونمط عَرْضه في فكر ابن عَرَبي، ولموقع العقل ضمن هذا العَرْض. إنها أيضاً طريقة فلسفية، لا تبدأ بالتعاريف، لأنها لا تسلك مساراً دُغمائيًا dogmatiste، بقدْر ما تريد أن تكون نقدية، تخلّص فكر ابن عَرَبي من النظرة الاختزالية، أي تلك التي تلخّص هذا الفكر في «وحدة الوجود»[3] المُفْترى عليها.

(3) يكاد يكون من المستحيل أن نعثر على بحث يتعلّق بابن عَرَبي من دون أن يتطرّق إلى هذا المفهوم، الذي يعتبره الكثيرون من الباحثين العرب عقيدة ابن عَرَبي ومذهبه. ونحن في هذا العمل لا نسير في هذا الاتجاه، إذ إن ابن عَرَبي لا يؤسّس مذهباً عقائديًا دُغمائيًا، ولا يشرع إلى هذا المفهوم، وإنما يقرأ الظُهور على أنه حجاب على غياب، وأن هذا المفهوم نفسه غير وارد في كتاباته. لقد قرأتُ عدداً من المؤلفات المعنونة بوحدة الوجود عند ابن عَرَبي، أذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

- **وحدة الوجود عند ابن عَرَبي**، عبد الجليل سالم، دار جويرو للخدمات اللغوية، ط1، تونس، 2002.
- **الرد على القائلين بوحدة الوجود**، تأليف علي بن سلطان القاري، دراسة وتحقيق: رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار المأمون للتراث، ط1، 1995. =

وتُقدّم تصوّراً جديداً لهذه الوحدة، وهي وحدة تقوم في الكتابة الأكبرية نفسها، خلف التشتّت الذي يلجأ إليه أغلب دارسي ابن عَرَبي باستثناء البعض منهم.

يرى **توشيهيكو إزوتسو** أن من المهمّ تتبع نمو مفهوم وحدة الوجود باعتباره المؤسس لعمل تركيبي للفلسفات الشرقية وباعتباره إطاراً نظريًا يمكّننا من فَهْم أهمّ الأشكال التاريخية للأفكار الشرقية التي لها أصول تاريخية مختلفة، بحيث يمكن العثور عليه في الڤيدانتا والبوذية والطاوِيَّة والكونفوشيوسيّة، فضلاً عن بلورة هذا المفهوم في إيران في الفترة التي تلت الغزو المغولي حتى القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث قَدّم الملاّ صدرا الشّيرازيّ تركيباً للفلسفة الإسلاميّة على أساس هذا المفهوم المركزي[4]. هذا يفيد أن المنهج المُتّبع من طرف هذا الباحث هو المقارنة التي تسعى في نظره إلى إحداث تفاهم وتواصل بين الشرق والغرب. مقارنة تستهدف ما يسمّيه ميتا-فلسفة الفلسفات. وهي بمثابة خطاطة بنيويّة حيث تلتقي جميع الفلسفات في نُقَط مُعيّنة مع محافظة كل واحدة منها على اختلافها. وكأن مفهوم وحدة الوجود هو بمثابة أركيتيب للتفكير الفلسفي في مختلف التقاليد الفلسفية الكبرى للشرق[5].

= - **إيضاح المعنى المقصود من وحدة الوجود**، عبد الغني النابلسي، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، دار الآفاق العربية، ط1، 2003.

- «وحدة الوجود عند الصوفية في الإسلام»، د. مبروك الصادق السوسي، **الأخلاء**، عدد 51، السنة السابعة 1985، ص78 وما بعدها. ومن المفيد أن نعلّق هنا على هذا المقال، إذ أنه يرجع إلى عفيفي وليس إلى ابن عَرَبي، وهو يفهم تجلّي الحق في كل معبود على أنه يتجلّى في محمد ورابعة والبرتقالة والقط والدودة والأفعى والغدير، إلخ. (ص84). فهل يصحّ هذا؟ إنه يعتبر تجلّي الحق في كل ما تقع عليه حواسنا. فهل هذا صحيح؟ هل يقول ابن عَرَبي مثل هذا القول التافه؟

- **نظرية وحدة الوجود بين ابن عَرَبي والجيلي، دراسة تحليلية نقدية مقارنة**، الدكتورة سهيلة عبد الباعث الترجمان، كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية، مكتبة خزعل، ط1، 2002، وهو يضمّ 890 صفحة.

- هناك أيضاً عدد آخر من الكتب سوف أذكرها في مراجع هذا البحث وهي تشير إلى وحدة الوجود.

(4) توشيهيكو إزوتسو، **وحدة الوجود والخلق المستمر** *Unicité de l'existence et la création perpétuelle*، ص50.

(5) المرجع السابق، ص51.

بناءً على منهج المقارنة يسير **آسين بالاسيوس** نحو محاكمة التصوّف عند المسلمين فهو في بداية كتابه عن **الإسلام الممسح** يطرح السؤال التالي: هل في الإسلام تصوّر صوفي بمعنى الكلمة، يعني هل له خصائص سيكولوجيّة مشابهة، على الأقل في الظاهر لتلك التي نجدها في التصوّف المسيحي؟[6]. يعني ذلك أن هذا الباحث يبحث عن العلّة الكافية للتصوّف الإسلاميّ في أصله التاريخي الذي هو المسيحية. ومع ذلك يرى أن عمله هذا يقوم على المنهج العلمي إذ يقول: «إن المنهج الموضوعي الضروريّ لكلّ بحث علمي ينبغي أن ينطلق من الوقائع. وإن هذا هو القصد الذي دفعنا إلى تأليف هذا الكتاب»[7].

لكنّ الإعلان عن القصد العلمي في الكتابة قد يُضلّل القارئ، إذ المقارنة التي التزمها تتحوّل إلى محاكمة، وليس إلى ملاحظة الواقع الحقيقي الذي ينبع منه التصوّف عند شيخ العارفين وهو **القرآن الكريم**[8]. ويرى بالاسيوس أنه من الممكن عبر تصوّف ابن عَرَبي أن نطّلع على التنوع الغني من الأفكار والمناهج المتعلّقة بالروحانية الإسلاميّة عموماً ومختلف الإمكانات المماثلة للروحانية المسيحية. إن عيب بالاسيوس هو أنه جعل من **القرآن** مذهباً لتعدُّد الزوجات وللحرب، إذ يرى بأنه مذهب محمد (صلعم) الذي نعته بالمُحارب[9]، الشيء الذي لا تقوم معه الخصائص الروحانية للتصوّف. يُضاف إلى ذلك أن بالاسيوس يُرجع مفهوم الشيخ إلى أصل مسيحي، وذلك عندما يقول: «أمّا في الإسلام فكان المرشد الروحي يُسمّى 'شيخاً'، وهي ترجمة حرفية لكلمة Senior أو presbyterus في الرهبانية المسيحية، وابن عَرَبي يتابع المتعارف عليه منذ قرون بين الكُتّاب في التصوّف، ويسمّيه باسم الشيخ»[10]. ويضيف قائلاً: «وهذان التشبيهان (أي إماتة إرادة المريد في طاعة الشيخ وأن يكون الشيخ قائده في الجهاد)، وهما يرجعان إلى أصل

(6) Palacios, Miguel Asin. *L'islam christianisé: Étude sur le soufisme d'Ibn Arabi de Murcie*, p.7.

(7) المرجع السابق.

(8) انظر: ميشال شودكيفيتش، **القرآن في عمل ابن عَرَبي**.

(9) آسين بالاسيوس، **ابن عَرَبي: حياته ومذهبه**، ترجمه عن الإسبانية: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، 1979، ص8.

(10) المرجع السابق، ص126.

مسيحي، يمثّلان عند ابن عَرَبي وعند كل صوفي مسلم المنهج الروحي»[11]. فهل هذا منهج علميّ؟ ألا يُخفي وراءه النظرة الاستشراقية التقليدية إلى التراث الإسلاميّ؟ لقد أراد بالاسيوس أن يجعل من التصوّف الإسلاميّ نقلاً حرفيًا للتصوّف المسيحي، تماماً مثلما فعل المستشرقون بالنسبة للفلسفة عند المشّائين المسلمين الذين اعتبروها نقلاً حرفيًا للفلسفة اليونانية. فما الذي يبقى عند المسلمين من فكر إن أقصينا عنهم الفلسفة والتصوّف معاً؟

وعلى خلاف هذا الفَهْم يقول **ميشال شودكيفيتش**: «إن دراسةً يقظةً ومنتبهةً، تبيّن على العكس، أن عمل الشيخ الأكبر ـ ليس فقط في المنطوقات المذهبية التي يقترحها وإنّما أيضاً في تفاصيل بِنية هذا العمل ـ هو بأكمله نابع من 'بحر القرآن' وحتى التأويلات الأكثر إزعاجاً هي دوماً مؤسسة عنده على حرفية النص القرآني»[12]. فما يقوله ابن عَرَبي عن المنبع الرئيسي لفكره ليس تَقِيّةً، أو مجرّد احتراسٍ منهجيٍ يُخفي مصادر الإلهام الأخرى عنده، إنّما هو تعبيرٌ حقيقيٌ عن حضور القرآن بأكمله في فكره.

يرجع بنا ميشال شودكيفيتش إلى كتاب **الردّ المتين** لصاحبه عبد الغني النابُلسي حيث يقوم دفاعٌ عن أعمال ابن عَرَبي ضِدَّ أولئك الذين نادوا بحرقها. إنهم يجدون صعوبةً كبيرةً في تنفيذ حكمهم هذا. إنهم يجدون أنفسهم أمام مفارقة أو مأزق يمكن التعبير عنه كما يلي: إذا قاموا بحرق كتب ابن عَرَبي دون أن يمحوا منها العدد المذهل والذي لا حصر له من الآيات والأحاديث النبوية فإنهم بذلك يحرقون معها هذه الآيات والأحاديث النبوية، أمّا إذا قاموا بمحو هذه الآيات والأحاديث لم يتبق من كتاباته إلاّ القليل، لأن القرآن حاضر فيها في كل مكان[13].

وإن كان بالاسيوس يسعى إلى القيام بدراسة سيكولوجيّة لابن عَرَبي بعدما قام برسم لسمات شخصيته الفيزيونومية التي لها أثرها في نسقه التيولوجي ـ كما

---

(11) المرجع السابق، ص145.

(12) شودكيفيتش، **القرآن في عمل ابن عَرَبي**، ص149. انظر أيضاً: **الفتوحات**، ج3، ص334. حيث يؤكد الشيخ الأكبر أن كل ما كتبه يصدر عن القرآن وكنوزه.

(13) المرجع السابق، ص150.

يقول ـ وذلك بالرجوع إلى كتاب **الفُتوحات المكية** فإنه أيضاً يسعى إلى الكشف عن تأثير الإسلام الإسباني في فكره، على اعتبار أن مذهب ابن عَرَبي الصّوفي قد تشكَّل قبل رحلته إلى الشرق، وهو يُدعِّم ذلك بتحليله لعدد من الرسائل التي كتبها في إسبانيا مثل كتاب **مواقع النجوم**، وكتاب **التدبيرات الإلٰهيَّة**. ويُرجع الأساس السيكولوجيّ لمذهب ابن عَرَبي إلى ثلاثة أنواع من السيكولوجيا: الأولى، أطلق عليها اسم السيكولوجيا الإمبيريقية العادية حيث نجد وصفاً إمبيريقيًّا للظواهر النفسية العادية التمثلية والانفعالية، فيها تأثيرات مسيحية أفلوطينية وأرسطية. الثانية، هي تلك التي يعرض فيها طبيعة وأصل وغاية الروح esprit، وهي بمثابة تَبَنٍّ لِما يُطلق عليه panapsychisme. أمّا الثالثة فهي السيكولوجيا الصّوفية psychologie mystique، يعني التحليل الذي يقدّمه ابن عَرَبي عن الظواهر غير العادية، تحليل الحالات النفسية المتعلّقة بالافتتان والشطح، حيث يتنامى اللاوعي بعد أن يكون مسبوقاً بالظواهر الانفعالية والتمثُّليّة، وهو يعتبر هذه السيكولوجيا الأخيرة الأجدى بالنسبة لدراسته هذه(14). إنه يزعم مع تابعه **أبو العلا عفيفي** أن ابن عَرَبي قد تأثّر بفكرة التثليث(15) حيث استغرب أن يتأثّر متصوّف مسلم بهذا العنصر المسيحي. وفي الحقيقة أننا هنا أمام تشابه في اللفظ فقط، إذ إنّ فكرة التثليث ترتبط عنده بالإنتاج، وبالنكاح، والنكاح الغيبي.

لقد اعتبر آسين بالاسيوس ابن عَرَبي رجلاً مختلاً عقليًّا إذ إنه عانى عدداً من الظواهر المَرَضية وإنه يعترف هو نفسه بأن عقله لا يعمل بطريقة عادية(16). علماً بأن بالاسيوس يصف ابن عَرَبي في مواضع أخرى بأنه رجل عبقري(17).

الأُطروحة التي أسعى هنا إلى الدفاع عنها، تسلك منهجاً مغايراً تماماً. إنه منهج فينومينولوجي أُنطولوجي لا يهمّه التنقيب في سمات الشخصية النفسية والجسمية ولا حتى في الأنا الإمبيريقي لابن عَرَبي. إنه يسعى إلى الكشف عن أنا

---

(14) بالاسيوس، **ابن عَرَبي: حياته ومذهبه**، مرجع سابق، ص98-99.

(15) انظر تعليقات عفيفي على: **فصوص الحكم**، ص132-133.

(16) بالاسيوس، **ابن عَرَبي: حياته ومذهبه**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965، ص82.

(17) زكي سالم، **الاتجاه النقدي عند ابن عَرَبي**، المكتبة الصوفية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005، ص78.

ترانسندنتالي له طبيعة كونية يشكّل ابن عَرَبي مجرّد تشخيص له. بعبارة أخرى، يريد هذا المنهج - إن صحّ اعتباره منهجاً - أن يكشف عن تفكير في الوجود خارج قيود الزمان والمكان وخارج الذاتية المرهونة بشروط سيكولوجيّة مُحدَّدة. غير أنني سأقف هنا عند تقديم فَهْم مخالف للتحليل السيكولوجيّ وهو التحليل البنيوي عند توشيهيكو إزوتسو والتحليل النسقي عند ميشال شودكيفيتش، فضلاً عن وجهة نظر آن ماري شيميل والمحاولة الفينومينولوجية التي قدّمها هنري كوربان عن الخيال الخلّاق عند ابن عَرَبي.

على خلاف الفحص السيكولوجيّ والذاتي لفكر ابن عَرَبي، قام توشيهيكو إزوتسو، عبر منهج الفلسفة المقارنة، وعبر التحليل البنيوي، بالكشف عن البِنية المفاهيمية للفلسفات الشرقية، ومن بينها فلسفة ابن عَرَبي، التي يحتلّ فيها مفهوم وحدة الوجود موقعاً مركزيًا. وهو يسعى إلى الكشف عن الإمكانات الفلسفية التي يتضمَّنها هذا المفهوم، وذلك عبر القيام بتحليل سيمانطيقي مُعمَّق لِما يُطلق عليه المفاهيم - المفاتيح[18] للنسق الميتافيزيقي القائم على وحدة الوجود. بعبارةٍ أخرى نقول: إنه من مفهوم البِنية أو النسق يريد أن يكشف عن فكر ابن عَرَبي باعتباره نسقاً فلسفيًا. فهو هنا يصادر على المطلوب. يعني أنه يفترض وجود النسق ثم يعثر عليه بناءً على هذا الافتراض.

هذا، على ما يبدو، هو الذي دفع **السيد حسين نصر**، إلى نفي القول بأن مذهب ابن عَرَبي هو مذهب وحدة الوجود، لأن ابن عَرَبي في نظره لم يكن فيلسوفاً، يعني أن مفهوم وحدة الوجود ينتمي إلى الفلسفة يقول: «في حالة ابن عَرَبي لا نتعامل مع فيلسوف بالمعنى الأرسطي. فمذهبه لا ينبغي أن يعالج كفلسفة»[19] إن توشيهيكو إزوتسو يجهد من أجل العثور على الشكل الأكثر نموذجيّةً للبِنية الأساسيّة التي تقوم عليها الأنساق الميتافيزيقيّة القائمة على وحدة الوجود. يقول: «النسق الذي سنقوم بتحليله هو نسق أركيتيبي archetypal بِنيته الأساسيّة توجد تقريباً في أغلب الأنساق. ومن وجهة النظر الشكلية له طبيعة تسمح بتطبيق موسّع له في المنظور الميتافلسفي

---

(18) Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism; A Comparative Study of Key philosophical Concepts*, University of California press.

(19) Nasr, Sayyed Hossein. *Three Muslim Sages The Unity of being*, p.102.

الأكثر امتداداً»[20]. هكذا نجد أنّ هذا الباحث يُدرج النسق الفلسفي الأكبري ضمن نسق أعم ميتافلسفي موضوعه هو الوجود، وهذا الوجود يتبدّى في الأنساق الجزئية تبعاً لدرجات نموّه وتمظهره في هذه الأنساق. فكر ابن عَرَبي، والحالة هذه، هو مثالٌ للفلسفة الشرقية وكأننا أمام إبستمي لم يكن في استطاعة ابن عَرَبي أن يفكّر خارجه، وهو إبستمي شرقيّ إن صحَّ التعبير.

بناءً عليه، فإن التصوّر الغربي يعتبر فكر ابن عَرَبي ممثّلاً للبانتايزم panthéisme الإسلاميّ، أو المذهب الأُحادي monisme، ويعتبر الشيخ الأكبر بذلك مسؤولاً عن انحطاط الحياة الدينية الحقيقيّة للإسلام[21]. في حقيقة الأمر، إن ابن عَرَبي لم يكن حلوليًا ولا من القائلين بالاتحاد. فهو يقول: «لا تجتمع أنت وهو في حدٍّ ولا حقيقة، فإنه الخالق وأنت المخلوق»[22]؛ وأن التشابه بين الفلسفة والتصوّف ظاهري أكثر من كونه حقيقيًا. فابن عَرَبي لا يريد أن يكون فيلسوفاً، بمعنى أنه لا يريد حصر الحقيقة في نسق، وهو لم يُقدّم عرضاً منظّماً لمختلف المجالات التي شغلت تفكيره. إنه يكتب تحت تأثير إلهام ربّاني يحول دون قيام ميتافيزيقا عنده.

أجل لقد اعترض فكر ابن عَرَبي العديد من الأسئلة التي طرحها عليه الواقع في زمنه، وهو في هذا يلتقي مع الفلاسفة في استخدامه للغة التواصل والإفهام والتبليغ، غير أنه يختلف معهم في كيفية معالجته هذه اللغة. هذه الكيفية في المعالجة تكشف أن ابن عَرَبي لم ينشغل بتلبية مطالب العقل الفلسفي. فلقد كان رُؤْيَويًا، لكنّ نزعته الرُؤْيَويّة هذه لم تمنع من العثور في فكره على نظام آخر يتوافق فيه الفكر الأكبري مع لغة أخرى في اتّجاه بلوغ القمة الروحيّة. والمسافر نحو هذه القمّة، يصير أعمى من دون رؤية تجمع شتات مفاهيم النظر، وتسمح بذلك لنفسها بالتحليق في الأكوان مثل النسر يحلّق بعيداً في السماء[23]. هذا التحليق تكشف عنه لغته الرمزية.

---

(20) إزوتسو. **وحدة الوجود والخلق المستمر**، مرجع سابق، ص69.

(21) Schimmel, Annemarie. *Le soufisme et les dimensions mystiques de l'islam*, p.328.

(22) ابن عَرَبي، **الفُتوحات المكيّة**، سِفر 14، ص481.

(23) Nasr, Sayyed Hossein. *Three Muslim Sages...*, p.103.

لكن هل هذا يعني أن ليس في فكر ابن عَرَبي فلسفة؟ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي أوّلاً أن يحصل هناك اتفاق في معرفة هذا الذي يُسمّى فلسفة، وهو أمرٌ بعيد المنال. اللّهُمّ إن قلنا بأن الفلسفة هي هذا الجَهْد الفكري الذي يبذله المفكّرون من أجل الكشف عن المشاكل المختلفة التي لا تنحصر في ما هو اقتصادي أو سياسي، وإنّما تمتدّ إلى الجوانب الأخلاقية والروحية للإنسان، ومن دون حصر الفلسفة في بناء الأنساق التي تُذيب الاختلافات والفروق في الموجودات، حينذاك نحصل على فلسفة أكبرية ليست شرقية ولا غربية؛ لا تقيم نفسها على مفهوم موحّد مثل وحدة الوجود. لم يقل ابن عَرَبي بوحدة الوجود ولم يمنعنا ذلك من اعتباره فيلسوفاً. إذ إنه يقرأ. والقراءة جمع لشتات النظر وللتشتت المذهبي والعقائدي الذي لعب فيه الفقهاء والمتكلّمون دوراً هامًا. جمع شتات النظر يعني، كذلك، أن عمل ابن عَرَبي هو تفسير كامل لِما كان المتصوّفة من قبله قد فهموه من دون أن يتمكّنوا من صياغته. وحتى أحمد سهرندي ـ الذي يُعتبر خصماً لابن عَرَبي ـ فلقد توجب عليه أن يقول عن ابن عَرَبي وأن يقبل «أن المتصوّفة الذين أتوا بعده ـ عندما يتحدّثون عن هذه الأمور ـ لا يقدمون سوى تلميحات ولا يستخلصون منها نسقاً منظماً. ثم إن أغلبهم يفضلون متابعة خطواته واستخدام اصطلاحاته. ونحن الذين أتوا مؤخراً نريد أن نتمتع ببركات هذا الرجل العظيم وأن نتعلم كثيراً من حدوسه الصّوفية فليرحمه اللّه ويمنحه أفضل الجزاء»[24].

غير أن جمع شتات النظر لم يكن عند ابن عَرَبي إلاَّ قراءةً جامعةً للقرآن الكريم ما دام القرآن نفسه جَمْعاً. هذا أمر تُبيِّنه كثافة المرجعيات الدينية في كتابته، بل إن ابن عَرَبي له كتاب كبير في تفسير **القرآن** لكنه لم يصل إلينا. عنوانه: **كتاب الجمع والتفسير في أسرار معاني التنزيل**. وهو كتاب غير تام ومع ذلك يضمّ 64 مجلداً يقف آخرها عند وسط سورة الكهف فقط[25]. لكن هذه الأهميّة التي للقرآن

(24) Yohanan Eriedmann. Shaykh Ahmed Sihrindi, An Outline of his Thought and a Study of his Image in the Eyes of Posterity/In *Le soufisme et les dimensions mystiques de l'islam*, p.328.

(25) عثمان يحيى، *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, Damas, 1964, T_1, p.266. نقلاً عن ميشال شودكيفيتش، مرجع مذكور، ص160. يُعلّق هذا المفكر على اختفاء هذا الكتاب بأنه اختفاء غير نهائي.

الكريم في مَتْن شيخ العارفين لم تمنع البعض من القول بأننا نلتقي مع ابن عَرَبي بمذهب له أبعاد ضخمة، تتكامل فيها الميتافيزيقا والكوزمولوجيا والسيكولوجيا والأنثروبولوجيا، تكسر وتعيد النظر في التصوّف التقليدي بعد أن تكون مصوغة في هذا المذهب بشكل صريح، فيه تتمّ إنارة عدد من الضواحي الكونية والروحانية بطريقة تسمح بالتأمل والتفكير[26].

أمّا البعض الآخر فيُرجع التأويلات العديدة والمتناقضة لعمل ابن عَرَبي إلى تعقد هذا العمل بفعل ما يحمله من تأثيرات هرمسيّة وعرفانية وأفلاطونية وأفلوطينية، ويرى أن صعوبة ترجمة النصوص الأكبريّة إلى لغة أجنبية إنّما ترجع إلى أسلوبه في القراءة وهو أسلوب يحتاج إلى شرح كي يفهمه غير المسلم، طبعاً إلى جانب الأثر الذي **للقرآن الكريم** في هذا العمل[27]. إن فكر ابن عَرَبي هو بحقّ يعانق، في عمل تركيبي يُحدث دواراً، جميعَ ميادين العلوم التقليدية، والصيغ المبهمة ذات مفارقات عجيبة، فضلاً عن كونه يضمّ عشرات الآلاف من الصفحات، بحيث إن هذا كلّه لا يشجع على انتشار تعاليمه وفكره[28].

لكن هل هذا يعني أنّ ابن عَرَبي ليس مفكّراً، وبالتالي ليس مسؤولاً عمّا يكتب كما يقول العديد من الباحثين؟ والجواب في نظرنا بالنفي، إذ إنه يقوم هو نفسه بمراجعة كتاباته وهذا أمر حصل في موسوعته على سبيل المثال. ويترتب على ذلك أن كتاباته لم تكن مُهَوَّشةً أو كشكولاً. كما يقول سامي اليوسف: «وبما أن منهج الفتوحات مهوَّش إلى حدّ لا خفاءَ معه، أو هو مختلط العناصر ومفكَّك الأوصال، بل مؤلَّف من أنسجة شديدة التباين والاختلاف، فقد راح الشيخ يصرّح بأنه ليس مسؤولاً عن ذلك الخلل؛ وما ذاك إلاّ لأنه يكتب وفقًا لما أُملِيَ عليه من قِبَلِ جهة سرية تُلهمه ما يكتب أو يقول»[29].

ليس هذا القول سليماً ذلك أن شيخ العارفين ليس من الذين يتملّصون من مسؤولية ما يقولون أو يكتبون، كما لا ينبغي اتهامه بالخلل. فمثل هذه العبارات

---

(26) Nasr, Seyyed Hussein , *Three Muslim Sages*, p.83-90.

(27) آنّ ماري شيميل، مرجع سابق، ص331.

(28) شودكيفيتش، **بحر بلا ساحل**، ص18.

(29) سامي اليوسف، **ابن عَرَبي ومذهبه الإنساني**.

لا تليق بمفكّر مثل ابن عَرَبي. والكاتب نفسه يشهد في مكان آخر على أن منهج ابن عَرَبي كثيف، والكثيف يُعبّر عن العبقرية لا عن الخلل. ثم أن يعلن الشيخ الأكبر بأنه يكتب عن إملاء يزيده الدقة في التعبير وإلا نسبنا الخلل إلى الذي يُملي عليه، وليس الأمر كذلك. «منهج» ابن عَرَبي منهج كثيف ومركَّب، بالتالي جامع ومنظم. هذا الفَهْم الجديد للكتابة الأكبرية يؤكده شودكيفيتش بشدّة كما سيتبيّن لنا ذلك بعدُ.

نحن نقول: إن ابن عَرَبي مارس على نفسه تعليقاً فينومينولوجيًا خلّصه من ذاتيّته السيكولوجيّة ومن اختياراته الظرفية كي يصير أنا خالصاً أو ذاتاً ترانسندنتاليةً مكّنته من الإصغاء إلى النداء الآتي من خلف حُجُب العلوم وحُجُب الذوات على اعتبار أن الفراغ من النفس محال كما يقول الشيخ الأكبر، وكذلك من حُجُب المصالح والمذاهب. إنه بحقّ صورةٌ مكافِحةٌ. الصورةُ المُكافِحةُ هي تلك التي تتمكّن من أن تكون الواحد كي ترى الواحد في الواحد. الصورة التي تريد أن تكون عيناً ثابتةً ووردةً بدون لماذا؟ أجل إن كل كاتب يخضع لاختيارات خاصة تُمليها عليه ظروف الزمان والتاريخ والمكان[30]، وابن عَرَبي يشذُّ عن هذه القاعدة؛ لأنه مارس على ذاته تعليقاً فينومينولوجيًا يتجلّى مثلاً في فكرته التي تقول بأن حضور القلب أمام الحضرة الإلٰهيّة يكون فارغاً من كل علم.

إن هذا الفراغ يُذكّرنا بمسح الطاولة الديكارتي، غير أنه مسح يظهر عند ابن عَرَبي ليس في مراجعة الفكر من أجل البحث عن مبادئ المعرفة؛ وإنّما مسح يعمل على انتهاك قواعد الخطاب المألوف بحيث يربط بين أشياء ليس بينها علاقة من وجهة نظر العقل المقيّد. إن انتهاك اللغة هو الذي يقود إلى اللقاء بالفتى الذي هو أيضاً لغة. لكنّ البعض الآخر ممّن لا يستطيعون الخوض في تبيان هذا النسق ولا يقدرون على جمع شتات النظر يعترفون بأن فكر ابن عَرَبي فكر عملاق، بالرغم من كونهم يرجعونه إلى مصادر تقود إلى تفتيته وإضاعة عملاقيّته، من ذلك القول التالي: «ليس من السهولة بمكان أن يلمَّ المرء حتى بالمحاور الكبرى لتراث الشيخ الأكبر مُحيي الدين بن عَرَبي إذا حصر نفسه ضمن مقالة واحدة ضيّقة

---

(30) نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، الفصل الثالث: «قيود المكان وضغوط الزمان»، ص123-161.

المساحة. ففضلاً عن أن مؤلَّفاته هي من الكثرة بحيث تكاد لا تُحصى، وبالإضافة إلى أن نصوصه شديدة التعقيد، بحيث لا تعنو كثيرًا للفَهْم الصافي، في بعض الأحيان على الأقل، فإن منهجه الكثيف مُركَّب من عناصر شديدة التبايُن والتنوع؛ إذ إن الرجل ينبع من ينابيع لا تُحصى بتاتاً، شأنه في ذلك شأن كلّ مفكّر عملاق. فهو يَصدُر عن الفلسفة اليونانية، ولاسيما الرواقية والمشَّائية؛ كما يَصدُر عن القرآن والسُنّة النبوية والموروث الصّوفي الإسلاميّ وتراث المتكلّمين الإسلاميّين، مثلما يستفيد من التراث العربي جملةً، ولاسيما إخوان الصفا وفلسفة المعتزلة؛ وكذلك من الشعر العربي الذي بلغ أَوْجَ النضج قبل ولادة ابن عَرَبي بكثير. وبسببٍ من كثرة الينابيع وتَبايُن أصنافها، فقد جاء مذهبه غنيًّا بالمحتويات والرموز والأفكار الشديدة التنوع؛ بل لعل في الميسور أن يُقال بأن تراث الشيخ موسوعة صوفية قائمة بذاتها»[31]. لو ربطنا بين ما قاله سامي اليوسف أعلاه وما يقوله هنا لتبيّن لنا نوع من الاضطراب، إذ القول الأوّل ينسب الخلل إلى ابن عَرَبي ويعتبره شخصاً يسعى إلى التملّص ممّا كتبه، في حين أن القول الثاني يكشف عن غنىً وثروة الفكر الأكبري واعتبار صاحب هذا الفكر مفكّراً عملاقاً. وغرضنا نحن هنا هو أن نبيّن أن وراء هذا التشتت الظاهر في الينابيع التي استقى منها ابن عَرَبي فكرَه يقوم نسق أو نظام خفي يضاهي التناسب الخفي بين آيات القرآن الكريم، وهو تناسب يماثل نظام الوجود نفسه.

مع آنْ ماري شيميل نجد سعياً نحو فَهْم ماذا يعنيه النسق عند ابن عَرَبي وهو أمر لم يكن مسموحاً به في الماضي. غير أن النقاش حول الدور السلبي والإيجابي لهذا النسق ما يزال قائماً وهو يتعلّق بتحديد الهدف من التصوّف فيما إذا كان يتوقّف على نشاط المعرفة والإرادة أو على المشاهدة والعرفان[32]. كيف تمّ فَهْمُ هذا النسق؟ تقول هذه الباحثة: «إنه حتى ولو أمكن لابن عَرَبي أن يؤكد بأنه لم يُبدع نسقاً، فإن ذكاءه النفاذ قد حثّ عليه بأن ينسق تجاربه وأفكاره. وأن التأثير الذي مارسته اصطلاحاته الصّوفية على متصوّفة الفترات اللاحقة يبيّن بأنهم قد قبلوا أفكاره كنسق يتلاءم مع ما يشكّل في نظرهم الماهيّة الحقيقيّة للتصوّف. فليس هناك

(31) يوسف سامي اليوسف، مقال من الإنترنت «ابن عَرَبي ومذهبه الإنساني».
(32) آنْ ماري شيميل، مرجع سابق، ص340.

من شك في أن هذا التصوّف جذاب لأنه يقدم جواباً عن أغلب الأسئلة التي تتعلّق بالوجود وبالمصير وبالخَلْق والعودة»[33].

يتأسّس هذا النسق عند آن ماري شيميل على مفهوم وحدة الوجود. غير أن هذا المفهوم يُثير عدداً من المناقشات حول ترجمته السليمة فيما إذا كان يعني البانتايزم أو المذهب الأُحادي (مونيزم). وصعوبة هذا المفهوم تقوم في فَهْم اللفظ العربي وجود. إنه في اللغة العربية يعني عثر على. . . فتكون وحدة الوجود هي وحدة العثور على، ويكون المعثور عليه هو اللّه في كل شيء. هذا أمر تؤكده أيضاً كلود عدّاس وذلك عندما قالت: «إن مصطلح وجود الذي يجد مصدره في (وَ. جَ. دَ) هو غنيّ الدلالة ومعناه الأصلي هو عثر أي أن يكون المعثور عليه هو أن تكون-هنا être là. . . وهذا هو المعنى الذي يحمله هذا المصطلح في مفهوم وحدة الوجود والذي لم يستعمله ابن عَرَبي وإن كان يحدد بشكل ملائم التيمة المركزية لمذهبه»[34]. يترتب على ذلك أن تكون وحدة الوجود هي وحدة الشهود. إذ العثور يعني مشاهدة ما يتمُّ العثور عليه. ليس الوجود بهذا المعنى هو ما يعنيه اللفظ الأجنبي être أو existence إذ اللغة العربية خالية من الفعل الذي يُعيّن هذين المفهومين. غير أنه يفيد الإيجاد من جهة والمشاهدة من جهة أخرى[35]. بمعنى أن الشيء يكتب وجوده بوجهه المتجه نحو الحقّ إذ إن الوجه باقٍ وما عداه عدم.

وتعلّق **كلود عدّاس** على ترجمة مفهوم وحدة الوجود بِـ Unicité de l'existence، كما هو الحال عند توشيهيكو إزوتسو قائلةً بأن لفظة existence لها من الناحية الإيتيمولوجية علاقة بأصلٍ ما، ومن ثُمَّ لا تكون ملائمة إلاّ مع تعيين ما هو خارج الحقّ؛ وهي تفضل استعمال مفهوم Unicité de l'être[36]، كما أنها سعت

(33) المرجع السابق، ص338-339. تُعلّق الباحثة على هذا النسق مُبيّنةً أنه يتعارض مع تعاليم الإسلام الأرثوذكسي. وذلك بالإحالة إلى قول لفضل الرحمان وهو من أتباع الشيخ ابن تَيميّة. يقول: «إن نسقاً يكون في كليّته واحديًا لا يمكنه بفعل طبيعته نفسها، مهما ادعى الوعي والورع أن يأخذ على محمل الجدّ الصلاحية الموضوعية للمعايير الأخلاقية».

(34) Addas, C. *Ibn Arabi et le voyage sans retour. Points. Sagesses*, Éd. de Seuil, 1996, p.84.

(35) آن ماري شيميل، مرجع سابق، ص332.

(36) Addas, C. ouvr/cite, p.83-85.

إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل لفظة وجود تحمل نفس المعنى عند تطبيقها على الحقّ وعلى المخلوفات أم أن لها دلالتين مختلفتين تتحدان بفعل علاقة تماثل بين المعنى الواحد univocité والمعنى المتعدد équivocité؟ فترجع بذلك إلى التمييز بين الوجود والماهيّة[37].

ولذلك فإن هذا المفهوم عند ابن عَرَبي مخالف للمصطلحات الأجنبية مثل: pantheisme أو monisme أو panentheisme المُستعمل من طرف **نيكلسون** ومدارس أخرى التي تقول بأن فكرة الحلول (بانتاييزم) لا تنطبق على التصوّف الأكبري وإنّما ينطبق عليه المفهوم الذي صاغه نيكلسون. ومعنى هذا المفهوم هو أن اللّه يقوم في العالم لكن لا يضمّه. كما أن المذهب الأُحادي (مونيزم) ليس ملائماً إذ إنه ينطبق على النسق الفلسفي المعارض للمذهب الثنائي[38]. ويستعمل لويس ماسينيون هذا المفهوم أو بصورة أدق monisme existensiel أو monisme testimonial والذي يعتبره المعبِّر الحقيقي عن التصوّف الإسلاميّ[39]. غير أن آنْ ماري شيميل تقول بضرورة إخضاع هذا المفهوم الأخير للمراجعة، بدليل أن ليس هناك اتصال جوهري أو ماهوي بين الحقّ والخلق. وبدليل تعالي الذات الإلٰهيّة عن أيّ شكل من أشكال المعرفة الإنسانيّة. وهذا يعني أن التجلّي الإلٰهي إنّما هو بالأسماء لا بالذات. أجل هناك كثير من النصوص الأكبرية التي تؤكّد هذا التعالي. غير أننا نخصّص لها مكاناً آخر من هذا البحث. وذلك عند الحديث عن الخلق والتجلّي ومراتب الوجود. هذا التجلّي يعطي المكانة القصوى للصور في الفكر الأكبري، وهو أمر ترتبت عليه مختلف أشكال الغضب ونواقيس الخطر التي أثارتها الكتابة الأكبرية، ليس في الإسلام فحسب، وإنّما أيضاً في الفلسفة الغربية، حيث يتحوّل مذهب شيخ العارفين إلى نزعة تتمثّل في المذهب الأُحادي (مونيزم) ووحدة الوجود في معنى (بانتاييزم)، وهو فَهم غير مشروع، لأنه يزيّف منظورات تفكيره ومذهبه.

هذا النسق الذي تكشف عنه آنْ ماري شيميل يمرّ عبر فحص مفهوم وحدة

---

(37) *Ibid.*, p.85.

(38) *Three muslim sages*; ouvr cite, p.105.

(39) آن ماري شيميل، مرجع سابق، هامش ص333.

الوجود، ثم مفهوم تعالي الذات الإلٰهيّة، ومفهوم التجلّي وذلك بالتأكيد على أهميّة كتاب **الخيال الخلّاق عند ابن عَرَبي** وهو عنوان كتاب لهنري كوربان. وكذلك التعالق المستمر بين الأسماء الإلٰهيّة والأشياء، ومفهوم المرآة، وفكرة الحب ونظرية الإنسان الكامل، وكل ذلك عبر كتابة منهجيّة تجعل هذه العناصر الفكريّة مرتبة في ما بينها ترتيباً فلسفيًا.

وإذا كان مفهوم وحدة الوجود هو المفهوم المركزي الذي أقام عليه توشيهيكو إزوتسو مقارنة بين المذاهب الشرقية ومن بينها مذهب ابن عَرَبي، فإن السؤال هو كيف فهم إزوتسو هذا المفهوم المركزي؟ إذ إنه على ضوء هذا الفَهْم حصلت عنده الفلسفة المُقارِنة التي هي في نظره تُقيم تفاهماً بين المذاهب. ينبغي أن نشير إلى أن هذا المفكّر لا يقوم بالبحث في الدلالة اللغوية العربية لمفهوم الوجود كما قامت بذلك آن ماري شيميل وإنّما يرى أنّ اهتمام المسلمين بهذا المفهوم حاصل عن تأثّرهم بالفلسفة اليونانية. يقول: «نستطيع أن نقول بأن مُشكل الوجود قد شكّل، مع بداية الفلسفة الإسلاميّة المُشكلة الأساسيّة التي سلّمها التراث اليوناني إلى المسلمين»[40] ويقول أيضاً: «من المهم أن نذكر أنه عندما تمّ تمثيل الفلسفة الإسلاميّة بأسماء مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد لم يكن الوجود être أو الوجود الماهوي existence في معنى فعل الإيجاد action d'exister يهمّ الفلاسفة إلاّ بكيفية غير مباشرة (. . .) وأنه تبعاً للتراث الميتافيزيقي الأرسطي فإنهم لم يكونوا يهتمّون إلاّ بالموجود يعني بما هو موجود أو الموضوع العيني وبفعل الإيجاد، بالتالي فإن مُشكل الوجود تمّت دراسته كعنصر مكوِّن للموجود، يعني كعنصر مكوِّن للأشياء الواقعية التي توجد»[41].

نُفضّل هنا التعليق على هذا النص. إنه أوّلاً يُرجع الفلسفة الإسلاميّة إلى الأثر الذي تركه أرسطو في التفكير اللاحق به. كما أنه يفهم الوجود في دلالته الأجنبية،

---

(40) إزوتسو، **وحدة الوجود والخلق المستمر**، مرجع سابق، ص53.

(41) نفسه. نشير هنا إلى أننا نفضّل ترجمة مفهوم être بمعنى الوجود، ومفهوم Être بمعنى الوجود الحق، ومفهوم existence بمعنى الوجود الماهوي أو الوجود المضاف أو ما سوى الحق أو الوجود المُشار إليه. إن هذا التمييز ضروري من الناحية المنهجية، إذ إنه يسمح لنا بالتمييز بين الذات الإلٰهيّة ومراتب الوجود عند ابن عَرَبي، كما يسمح لنا بفهم ما يقصده ابن عَرَبي بقوله «إن الله هو الوجود»، وهو أمر لا يتعلّق بوحدة الوجود المُفترى عليها.

ثم إنه يميّز بين الوجود والموجود، وهو ما يُطلق عليه هيدغر اسم الاختلاف الأنطولوجي. وهذا الاختلاف هو الذي تمَّ نسيانه من طرف الميتافيزيقا وسوف يستعيده هيدغر بالرجوع إلى «مفهومين آخرين» هما: سؤال الوجود وسؤال معنى الوجود[42].

غير أن إزوتسو لم يقف عند التأثير الأرسطي الذي يصير فيه الوجود فاعلاً مكوِّناً للموجود، بالتالي اعتباره عَرَضاً للماهيّة، وهذا أمر نلمسه عند ابن سينا الذي يعتبر الوجود عَرَضاً لكنه عَرَض غير عادي أي أنه نوع خاص من العَرَض. وإنّما يرى أن هذا الفَهْم للوجود قد ساهم في بلورة مفهوم وحدة الوجود. فضلاً عن ذلك، اعتبر الانتقال من الموجود إلى الوجود، بأنه قد حصل «تحت نار تجربة صوفية عميقة تمثّلت في شخص ابن عَرَبي»[43]. كيف ذلك؟ إنّ الجواب عن هذا السؤال يقتضي فَهْم وحدة الوجود في إطار الإشكال الميتافيزيقي المعروف وهو: هل الوجود عَرَض أم جوهر؟ إشكال يرتبط بمسألة أخرى هي لِمَن الأصالة؟ هل هي للوجود أم للماهيّة؟ لنترك هذا السؤال مُعلّقاً إلى حين الحديث عن أثر المفاهيم الفلسفية في فكر ابن عَرَبي وفهمه الجديد لها. فلنرجع.

إن فكر ابن عَرَبي هو كما يقول إزوتسو «هو فكر يهيمن عليه مفهوم الوجود. وبهذا المعنى هو فكر أُنطولوجي في ماهيته»[44]. غير أن هذا الباحث وهو يعتبر مفهوم الوجود بمثابة المفهوم المفتاح الذي يهيمن على فكر الشيخ الأكبر، يعطيه دلالةً مزدوجةً هي دلالة الوجود والماهيّة. فتكون فلسفة ابن عَرَبي لاهوتية وأُنطولوجية. نحن هنا أمام الأُنطو ـ تيولوجيا وهو تعبير كانطي. مفهوم الوجود يشكّل، إذن، الأساس المُوجّه لنظرة ابن عَرَبي إلى العالم. غير أن الوجود هو اللّه. ينبغي الاحتياط من السقوط في سوء فَهْم هذا الحكم الأخير، وهو أمر سعينا في هذا العمل إلى إلقاء الضوء على دلالته الحقيقيّة عند ابن عَرَبي.

الوجود المقصود هنا ليس هو الوجود الماهويّ أو المُشار إليه، والذي عليه أقامت الفلسفات السابقة على شيخ العارفين أبنيتها الميتافيزيقية، لأن هذا الوجود

---

(42) للمزيد من التفاصيل انظر على سبيل المثال كتاب: **الكينونة والزمان**، مارتن هيدغر.

(43) إزوتسو، **وحدة الوجود والخلق المستمر**، مرجع سابق، ص53.

(44) Izutsu, Toshiko. *Sufism and Taoism*, p.19.

في نظره حُلْمٌ ينبغي تأويله. الوجود الذي يعنيه ابن عَرَبي هو الحقّ المطلق الذي ينكشف عبر التجربة الروحية في التصوّف. التصوّف عنده ليس مجرّد ممارسة تطهيرية وإنّما هو بالأحرى منهج للاكتشاف. اكتشاف يمارسه الإنسان الكامل. يقول إزوتسو مُلخّصاً فلسفة ابن عَرَبي: «أعتقد أن فلسفة ابن عَرَبي هي باختصار، وصف نظري لعوالم الوجود كما تنعكس في عين الإنسان الكامل. إنها وجهة نظر رائعة للعالم، لأنها نتاج تجربة رائعة لإنسان رائع»[45].

(45) *Ibid.*

الفصل الثاني

نظام الفكر الأكبري يقوم على التناسب الخفي في القرآن الكريم (شودكيفيتش)

تظهر هذه التجربة الرائعة مع الفَهْم الذي أقامه ميشال شودكيفيتش عن فكر ابن عَرَبي. إنه بخلاف العديد من المستشرقين الذين يُذيبون هذا الفكر العملاق في وحدة الوجود المفهومة عندهم غربيًّا، وفي توزيع هذا الفكر على المصادر التي اغترف منها شيخ العارفين، يؤكّد هذا العلاّمة على قيام نسق فكري عند شيخنا مستفاد بأكمله من القرآن الكريم. إذا كان المسلمون يعطون **للقرآن** المكانة الأولى فإن هذا أمر يصدق على المتصوّفة، ولاسيما مع ابن عَرَبي الذي يعتبر الوجود قائماً على الكتابة الإلٰهيّة. لذلك كان حضور **القرآن في** تدبير معمارية الفكر الأكبري واضحاً، إذ إن في القرآن يتحقّق المجرى الذي يقود الإنسان نحو وجوده الأصلي[46].

لقد كان كتاب **الفتوحات المكية** محطّ اهتمام كبير من طرف العديد من المتصوّفة والمفكّرين العرب والفرس. غير أن اهتمامهم ذاك كان يتعلّق بأمور جزئية من هذا المتن ولم يصل إلى اكتشاف بِنيته ومنظومته الفكريّة الفلسفية. إن هذا الكتاب الضخم يغترف منه كل قارئ مصطلحات ورموزاً وتقنيات وصيغاً ومفاهيم تستجيب لميولاته من دون أن يعبر هذه الميولات في اتّجاه الكشف عن التجانس الذي يحكم معمارية هذا المتن[47]. إنّ القراءة التي تستجيب لميولات القارئ تترك مؤشّرات كثيرة مطبوعة بألغاز من دون تفسير، يعني أنها قراءة تتجنّب الأصعب كي تختزل هذا المَتْن في ما يكون هو الأسهل.

ما يشجّع على مثل هذه القراءة التي لا تنفذ إلى معمارية مؤلّفات الشيخ الأكبر وتقتصر على شذرات منها هو فَهمها السيئ لبعض الأقوال التي يقدّمها ابن عَرَبي نفسه عن كتاباته من بينها ما يلي: «لا أتكلم إلاّ على طريق الإذن كما

(46) Chodkiewicz, M. *Un Ocean sans rivage*. voir aussi: *Le Coran dans l'oeuvre d'Ibn Arabi* et *Introduction à la lecture des Illuminations de La Mecque*.

(47) *Un Ocean sans rivage*, p.83-84.

أني سأقف عند ما يُحدّ لي، فإن **تأليفنا** هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف، ولا نجري فيه مجرى المؤلفين فإن كل مؤلّف إنّما هو تحت اختياره . . . ونحن في **تواليفنا** لسنا كذلك. إنّما هي قلوب عاكفةٌ على باب الحضرة الإلٰهيّة مراقبةٌ لِما ينفتح له الباب فقيرةٌ خاليةٌ من كل علم، لو سُئلت في ذلك المقام عن شيءٍ ما سمعت لفقدها إحساسها فَهْماً برز لها من وراء ذلك الستر أمرٌ ما بادرت لامتثاله **وألفته** على حسب ما يُحدّ لها في الأمر. فقد يُلقى الشيء إلى ما ليس من جنسه في العادة والنظر الفكري وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء لمناسبة خفيّة لا يشعر بها إلاّ أهل الكشف، بل تمّ ما هو أغرب عندنا أنه يلقي إلى هذا القلب أشياء يؤمر بإيصالها وهو لا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة إلٰهية غابت عن الخلق. فلهذا لا يتقيّد كل شخص يؤلف عن الإلقاء بعلم ذلك الباب الذي يتكلّم عليه لكن يُدرج فيه غيره في علم السامع العادي على حسب ما يُلقى إليه، لكنه عندنا قطعاً من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجه لا يعرفه غيرنا»[48]. وكذلك قوله: «فاللّه تعالى رتب **على يدنا** هذا الترتيب فتركناه ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا. فاللّه يُملي على القلوب بالإلهام ما يسطره العالم في الوجود، فإن العالم كتاب مسطور إلٰهي»[49].

هل ينبغي أن نستنتج من هذا أن ليس هناك في فكر ابن عَرَبي ما يقبل التفسير؟ وهل يفيد أن كتاباته لا تقوم على بِنية مُعيّنة؟ ألم يتحدّث ابن عَرَبي هنا عن «تأليفنا» وعن الترتيب «على يدنا»؟ لنتأمل جيّداً هذين النصين. إنهما لا ينفيان عن ابن عَرَبي قيامه بعمل تأليفي، وبنوع من الترتيب الذي أجراه اللّه على يده. إنّما ينفيان فقط أن يكون هذا التأليف خاضعاً للاختيار من طرف المؤلّف نفسه. وهو أمر يمكن أن يقودنا من جهة نحو العمل الفنّي الذي يبدو خالياً من كل القواعد التي يخضع لها مع ذلك، ومن جهة ثانية، إلى الاختزال الأناوي الذي يصير ابن عَرَبي بمقتضاه متلقيًا كونيًا وأنا خالصاً، لا يختار تبعاً لشروط سيكولوجيّة مُحدّدة وإنّما تبعاً للشرط الإنساني الذي هو أُنطولوجي يسمو على الظروف، ومن

---

(48) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، الجزء الأول، ص59، دار صادر، بدون تاريخ. كذلك السِفر الأول، فقرة 467 و468، ص264-265، تحقيق: عثمان يحيى، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

(49) **الفتوحات المكية**، الجزء 2، «باب في معرفة أسرار أصول أحكام الشرع»، ص163.

جهة ثالثة نحو الفكر المعاصر الذي يقول بموت المؤلّف. ولاسيما مع ميشال فوكو[50]. هذا يعني أن ابن عَرَبي يمارس هنا تعليقاً أناويًا[51] حيث إنه أفرغ نفسه من كل علم سابق كي يتّجه نحو الإنصات إلى النداء الذي يأتيه من مقام الحضرة الإلْهيَّة، وهو نداء لا يسعه العقل نظراً لتقييده.

نحن هنا أمام قصدية روحية، لا تتّجه نحو الأشياء وإنّما نحو أصلها الرّوحاني. ومن المعلوم أن غياب المؤلّف أو ممارسة التعليق الفينومينولوجي أو الشك المنهجي لا يعني غياباً للتنظيم في ما يقوم بتأليفه، وكذلك الأمر عند الشيخ الأكبر. إن هذين النصّين يتعلّقان بكتابة ما يكون مُلقىً على القلب لا على العقل. لذلك، فإنّ هذا التأليف لا يخضع لمقولات العقل ومنطقه وإنّما لنظام آخر يعلمه أهل الكشف. إنه نظام القلب. لكن لمّا كانت الحضرة الإلْهيَّة تعطي علوماً ترافق التجلّيات الإلْهيَّة فإنه لا بدّ من أن تكون علوماً متحوّلة تستوجب قيام كتابة مرتحلة. إنها كتابة ابن عَرَبي. إنها كتابة تنتهك قواعد الخطاب الذي تعوّد العقل عليه. إنها كتابة تربط بين أشياء ليس بينها علاقة من الناحية العقلية[52]. لكن بينها نِسب تضاهي النِسب بين أشياء العالم. إذ الحقّ سبحانه يُلقي على قلب العارف ما يسطره في الوجود.

إنّ عدداً من المعارف والعلوم تُلقى من باب الحضرة الإلْهيَّة على أهل الكشف تكون داخلةً في هذا الباب أي في جنس مُعيّن من المعارف، يعني في نظام مُعيّن، غير أنه ينفلت من المناسبة الظاهرة لأصحاب النظر والفكر العادي. يُفيد هذا أن ما يُلقى على العارف من العلم لا يتقيّد بالعقل، ولكنه يخضع لفَهْم المُكاشف أو بشكل أدق يخضع لعلم العارف.

ما يزيد من سوء فَهْم النظام الفكريّ الأكبري، هو صعوبة التوصّل، في «فهرست» **الفتوحات المكيّة**، إلى نظام متنام وتمفصل معقول للتيمات المتتابعة فيه، إذ إن الموضوع نفسه يُعالَج في أبواب مختلفة ومتباعدة يبدو أن كل باب منها

---

(50) ميشال فوكو، «مناقشة سؤال ما المؤلف»، ضمن مجلة **الفكر العربي المعاصر**.

(51) انظر: توضيحاً لهذا المفهوم وكذلك لمفهوم التعليق الفينومينولوجي في مُقدّمة هذا الكتاب.

(52) Chodkiewicz, M. *Introduction à la lecture des Illuminations de la Mecque*, p.23.

يجهل الآخر[53]. يخلص العلاّمة شودكيفيتش إلى القول إنّ القراءة التي تنتهي إلى القول بغياب تماسك داخلي في فكر ابن عَرَبي، نظراً لخضوعه لإلهامات غير مُنتظرة تأتيه من باب الحضرة الإلٰهيَّة التي تطبع كتاباته بألغاز لا تقبل الإبانة بأنها قراءة خاطئة[54] تماماً. ليست مؤلّفات الشيخ الأكبر تجميعاً غير متجانس للمحصلات التي تجسّد نزوات إلهامات غير مُنتظرة. فلمّا كان الفكر الأكبري في ماهيته بمثابة تعليق قرآني، فإن طريقة الكتابة عند ابن عَرَبي شبيهةٌ بالكتابة القرآنية. فكما أن هناك نظاماً ثاوياً خلف تجاور الآيات في القرآن الكريم، هناك نظام خلف التقاطعات التي تَسم كتابة ابن عَرَبي. يقول ابن عَرَبي مبيّناً ترابط العالم بعضه ببعض وهو ترابط خفيّ عن أهل الرسوم من العلماء وأن هذا الترابط نفسه قائم في **القرآن الكريم** الذي تعكسه كتاباته هو، يقول: «واعلم أن العالَم لما كان أصله أن يكون مربوطاً وجوده بالواجب الوجود لنفسه، كان مربوطاً بعضه ببعض، فيتسلسل الأمر فيه إذا شرع الإنسان ينظر في العلم به **فيُخرجه من شيءٍ إلى شيءٍ بحكم الارتباط الذي فيه**. ولا يكون هذا إلاَّ في علم أهل اللّه خاصةً فلا يجري على قانون العلماء الذين هم علماء الرسوم... فلهذا تراهم (أي أهل اللّه) يخرجون من شيءٍ إلى شيءٍ وإن كان يراه علماء الرسوم غير مناسب وهذا هو علم اللّه.» ويقول متابعاً: «ومعلوم أن ثمة المناسبة، لكن في غاية الخفاء مثل قوله تعالى ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ فجاء بآية الصلاة وقبلها آيات النكاح والطلاق وبعدها آيات الوفاة والوصية وغير ذلك ممّا لا مناسبةَ في الظاهر بينهما وبين الصلاة. وإن آية الصلاة لو زالت من هذا الموضع واتصلت الآية التي بعدها بالآيات التي قبلها لظهر التناسب لكلّ ذي عينين. فهكذا علم أولياء اللّه تعالى»[55].

هذا أمر يؤكّده نصر حامد **أبو زيد** عندما يقول: «ومن الطريف أن ابن عَرَبي يقيم موازنة بين طريقة تأليفه وبين القرآن. فالآيات القرآنية قد تبدو ظاهريًا غير

---

(53) *Un Ocean sans rivage*, p.85.

(54) Chodkiewicz, M. *Le Coran dans l'œuvre d'Ibn Arabi*, p.156.

(55) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، الجزء الثالث، «الباب 348 في معرفة منزل سرّين من أسرار قلب الجمع والوجود»، ص200.

مترابطة في نسق فكري، وإن كانت في حقيقتها وباطنها مترابطة، وكذلك مؤلفات ابن عَرَبي»[56]. والهدف من ذلك فيما يرى هذا الباحث هو سعي ابن عَرَبي إلى توحيد المنبع الذي يستقي منه مع الوحي الإلٰهي.

بخلاف هذا الفَهْم نجد د. **محمد عابد الجابري** يتحدّث عن فقدان الكتابة الأكبرية إلى وحدة نسقية. يقول: «إن ما يطبع كتابات ابن عَرَبي هو عدم تقيّده بنظام دقيق في العرض ولا في التبويب، بل غالباً ما يترك الحرية لتداعي المعاني والأفكار والهواجس داخل الفصل الواحد، ممّا يفقده وحدته سواءً على صعيد الموضوع، أو على صعيد الخط الفكري»[57]. ويستنتج من ذلك وجود اللاتنظيم كخاصية في الخطاب والكتابة العِرْفانيين. بل إنه يذهب إلى حدّ أن ابن عَرَبي يعي هذا الأمر ويعتذر عن ذلك.

والسؤال هو كيف سيحصل اللا تنظيم والتشتّت في كتابة تضاهي التناسب القائم في الوجود وفي **القرآن الكريم**؟ يقول سامي اليوسف: «وممّا يزيد الأمر تعقيدًا أن ابن عَرَبي قد صمّم سلفًا على أن يُبعثر مذهبه داخل كتبه، ولاسيما داخل **الفتوحات المكية** الذي يشبه دغلاً من الأدغال الكثيفة لكثرة ما يحتوي من الموضوعات والأفكار والأخيلة والصور والمفاهيم». وبعد أن ذكر صاحب هذا القول نصّاً لابن عَرَبي يتحدّث فيه عن عقيدة خلاصة خاصة الخاصة يخلص إلى ما يلي: «لعل من شأن هذا المقبوس الصريح أن يؤشّر إلى حقيقة فحواها أن منهج الفتوحات المفكّك المبعثر إنّما صيغ على هذا النحو عن سابق عمد وتصميم. فالشيخ لا يريد لأحد سوى خاصة الخاصة أن يستوعب المستوى الأعلى بين مستويات مذهبه الخاص»[58].

إن مثل هذا الفَهْم يختزل فكر ابن عَرَبي الضخم في عقيدة خاصة أراد ابن عَرَبي قصداً إخفاءها في فكره، والحال أنه يكتب، كما يقول عن إملاء لا عن

---

(56) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند مُحيي الدين ابن عَرَبي**، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1983، بيروت، ص258.

(57) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986، ص305.

(58) يوسف سامي اليوسف، «ابن عَرَبي ومذهبه الإنساني»، الإنترنت.

اختيار. يعني أنه لا يختار عقيدةً خاصةً تنضاف إلى العقائد القائمة. فضلاً عن ذلك، إنه قول يتغافل عن التناسب الخفي في لغة ابن عَرَبي، أي إخراج شيءٍ إلى شيءٍ بحكم الارتباط الذي في الأشياء، وهو ارتباط حاصل في فكر الشيخ الأكبر. سخَّر العلاّمة شودكيفيتش حياته للكشف عنه. لسنا هنا أمام عقيدة وإنّما أمام نظام خفي عن أعين المتسرعين. ومن المعلوم أن التعميم المتسرع يشكّل عائقاً إبستيمولوجيًا يحول دون قيام معرفة حقيقيّة بالموضوع[59].

ينكشف هذا التناسب الخفيّ عندما نفهم قوّة الكلام الإلٰهي. تماماً مثلما يتوجّب علينا فَهْم قوة الوجود الحاكمة على المراتب الوجودية. قوة هذا الكلام لا يحكم عليها ميزان منطقي. يقول الشيخ الأكبر: «فمن عَلِم القرآن وتحقّق به عَلِم عِلْم أهل اللّه، وأنه لا يدخل تحت فصول منحصرة ولا يجري على قانون منطقي، ولا يحكم عليه ميزان، فإنه ميزان كل ميزان»[60] ويقول في «الباب 500»: «فإن مُسمَّى الآية إذا لزمتها أمور من قبلُ أو بعدُ يُظهر من قوة الكلام أن الآية تطلب تلك اللوازم، فلا تكمل الآية إلاّ بها وهو نظر الكامل من الرجال. فمن ينظر في كلام اللّه على هذا النمط فإنه يفوز بعلم كبير وخير كثير»[61]. هكذا يظهر أن **القرآن** الكريم له نظامه الذي تقتضيه قوّة الكلام الإلٰهي. وأن الكامل من الرجال هو الذي يحاكي هذه القوة في الكتابة. يقول ابن عَرَبي معبّراً عن هذه المحاكاة: «فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنّما هو من حضرة **القرآن** وخزائنه أعطيته مفتاح الفَهْم فيه **والإمداد منه وهذا كلّه حتى لا نخرج عنه**»[62].

(59) انظر: توضيحاً للعائق الإبستيمولوجي ولأنواعه في كتابات غاستون باشلار، مثلاً، في الكتب التالية: **تكوين الفكر العلمي**. **فلسفة اللا**. **العقلانية التطبيقية**. من المفيد أن نذكّر هنا، بأن هذا المفهوم الباشلاري يسعى إلى إقامة تصور عقلاني للمعقولية، في حين أن هناك معقولية أخرى غير عقلانية، قائمة في بِنية الأساطير. انظر: مزيداً من التوضيح في كتاب **سلطة المعرفة** للدكتور سالم يفوت، دار الأمان، ط1، 2005. في فكر ابن عَرَبي تقوم معقولية أخرى ليست عقلانية، ولا أسطورية، وإنما هي قابلة ومستعدة لتلقي المعرفة والعلم من المصدر الإلٰهي.

(60) ابن عَرَبي. **الفتوحات المكيّة**، الجزء الثالث، ص200-201.

(61) المصدر السابق، الجزء الرابع، ص137.

(62) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص334.

هكذا نتبيّن أيضاً أن فكر ابن عَرَبي لا يريد أن يحيد عن النظام العميق **للقرآن** المحجوب عن أعين العامّة من المؤمنين وعن أصحاب التفاسير من علماء الرسوم. فلقد فتح اللَّه عليه هذا النظام الذي يأتيه من نفس الرحمان.

بناءً على ما تقدّم، هناك وحدة تلمّ شتات الإلهامات الظاهرة في الكتابة، الشذرية الأكبرية، تقوم على وحدة البناء القرآني. غير أن الأُلفة الطويلة مع مؤلفات الشيخ الأكبر هي التي تسمح بفكّ شفرة التقاطعات والإبدالات اللطيفة القائمة بين مختلف المرجعيّات النصيّة التي هي بمثابة أمواج في بحر الفكر الأكبري. يعني ذلك أن التشتت الظاهر في هذا الفكر لا يكون مُبرَّراً بالطبيعة الإلهامية لهذا الفكر[63]. كتاب **بحر بلا ساحل** يكشف، بما لا يترك أي مجال للشك، عن الترابط العميق بين مؤلّفات الشيخ الأكبر من جهة، وبينها وبين **القرآن الكريم** من جهة أخرى ضدًا على أولئك الذين يفتتون فكر الشيخ الأكبر مثلما يفتتون **القرآن**. يقول العلاّمة شودكيفيتش: «ليست الفتوحات موسوعة غير منظمة . . . ولا تجميعاً للنتائج . . . المتجاورة. إننا نسعى إلى البرهنة على هذا الأمر وإلى أن نبيّن انطلاقاً من بعض الأمثلة أن هذا يَصدُق على الكتابات الأخرى للشيخ الأكبر»[64]. نقدم التوضيحات التالية على سبيل المثال:

1- يضمّ «فهرست» **الفتوحات المكية** 560 باباً موزّعاً على 6 فصول. مسبوقةً بخطبة ومُقدِّمة. لقد حاول عثمان يحيى إيجاد تبرير لهذا العدد الأخير باعتبار أن له قيمة رمزية في التّراث الإسلاميّ. فهذا العدد يُشير إلى أبعاد المكان. غير أن هذا الباحث وقف عند هذا المستوى ولم يتوصّل إلى فكّ الألغاز الأخرى التي تُقدّم للقارئ عدداً من المفاتيح التي تقوده إلى اكتشاف نظام فكريّ وراء هذا التشتت الظاهر. غير أننا نقرأ في تعليقه الثاني على «مُقدِّمته التفسيرية للسِفر الثالث» من كتاب **الفتوحات المكية** ما يلي[65]: «والشيء الذي يلفت نظر الباحث هو الرمزية في تقسيم الفتوحات وتعداد أبوابها مفردةً وجمعاً. ففصول **الفتوحات** الستة ترمز

(63) Chodkiewicz, M. *Introduction à la lecture des illuminations de la Mecque*, p.22.

(64) **بحر بلا ساحل**، مرجع سابق، ص86-87.

(65) عثمان يحيى، **التعليقات على المُقدِّمة**، رقم 2، ص37-38، «السِفر الثالث» من **الفتوحات المكية**.

إلى أيام الخَلْق الستة... وعِدّة أبواب المعاملات ترمز إلى عدد الأخلاق الإلٰهيّة، وعِدّة أبواب الأحوال ترمز إلى الحدّ الأعلى من شعب الإيمان، وعدد أبواب المنازل يرمز إلى عدد سور **القرآن**... وعدد المنازلات يرمز إلى الملحمتين الصغرى والكبرى لرجل الروح. الملحمة الكبرى ورقمها 8 وهي رمز الحياة و«عرش الرحمن»، الملحمة الصغرى ورقمها 7 وهي حرب الإنسان اليومية، أيام الأسبوع. وأخيراً عدد المقامات يرمز إلى عدد أسماء اللّه الحُسنى. أما رمزية مجموع أبواب **الفتوحات** (560) فهي منازل القمر (أو هجاء الحروف العربية) مضروبةً عشر مرّات مضافة إلى نفسها أو مُكرّرة مرّةً واحدةً».

إن عدد فصول كتاب **الفتوحات** يُشير أيضاً إلى الإنسان الكامل، إذ إن هذا العدد أوّل عدد كامل، وهو بحسب الأبجدية يُشير إلى الحرف **واو**. ونحن يبدو لنا أن هذا الحرف مختفٍ في الأمر الإيجادي **«كن»** وظاهر في نتيجته التي هي **«كون»**. أي العالم. فالعالم **واو** وكتاب **الفتوحات** بفصوله الستة يعكس هذا العالم. والأشياء في العالم يرتبط بعضها ببعض. إنه بمثابة عتبة أو علاقة أو نسبة شيء إلى شيء. وهذه النسبة تختفي عن ميدان المُشار إليه. كما أن وظيفة الواو في اللغة هي الوصل والجمع بين طرفين، وهو أيضاً حرف يرمز إلى الحقيقة المحمدية التي هي برزخ يصل بين المبدأ الإلٰهي والظهور، بين الحقّ والخَلْق[66] ويترتّب على ذلك، كما يبدو لنا، أنّ كتاب **الفتوحات** هو كتاب جامع. تماماً مثلما أن **القرآن الكريم هو** عين الجمع، وأن الرسول محمداً ﷺ أُوتي جوامع الكِلَم. وعليه، ينبغي أن ننظر إلى مؤلّفات شيخ العارفين بعين الجمع لا بعين الفرق والتشتّت، أي أن نسعى إلى الكشف عن نظام فكري في مؤلفاته المختلفة. وهذا يُفيد أنه فلسفة لا تقوم على عقيدة وحدة الوجود، وإنّما على التصور القرآني للوجود، باعتبار هذا الأخير كتاباً نقرؤه أيضاً بقراءة تماثله. القراءة التي تكون مماثلةً للقرآن لا تكون إلاّ أُنطولوجية، تبتعد عن العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع، إذ إن هذه العلاقة تخضع لتاريخية المعرفة، فيها يكون الموضوع والذات خاضعين للتحوّلات الزمنية.

2 - يُعتبر الفصل الأوّل، «فصل المعارف»، نقطة انطلاق لعرض جوهر

(66) المرجع السابق، ص127.

المبادئ الميتافيزيقية والكوسمولوجية التي تفتح المسار نحو التحقّق الروحي وفيه يتأسّس الإطار الذي ستحصل فيه التحليلات اللاحقة. كما أنه يقدّم تعليمات للمسافر في الطريق ويحدّد له الهدف المنشود. يقول شودكيفيتش: «إنه في هذا الفصل الافتتاحي ينبغي البحث عن المفاتيح التي تسمح بفتح مغاليق هذا المؤلّف بأكمله»[67]. وهو يضمّ 73 باباً. ويمتدّ الفصل الثاني على 116 باباً يكشف عن المعاملات أو السلوكات في شكل ثنائية الأخذ والترك. أي قيام شبكة معقّدة من المفارقات التي تقتضي المجاوزة الإيجابية لِما يتمُّ تركه، من ذلك ترك الفكر وترك المقام، إلخ. وهذه المجاوزة تزداد غنىً حتى آخر صفحة من **الفتوحات المكيّة**، وكأننا أمام سَفَر يقوم به الفكر في اتّجاه الأصل. ومن الممكن القول إن أبواب هذا الفصل تترابط في ما بينها وتستعيد صدى الأبواب الأخرى من الفصول الأخرى، من ذلك مثلاً، أن البابَيْن 146 و147 يشكّلان صدىً للباب 42 وكذلك بين البابَيْن 66 و88 يقوم خيط لامرئي بينهما. أمّا الفصل الثالث، فصل «الأحوال»، فيضمّ 80 باباً وهو مرتبط بفصل المقامات. وهذه الأحوال يتمّ عرضها في شكل زوج من التعارضات مثل السُكْر والصَحو والقُرب والبُعد. وفي هذا الفصل نعثر على الموضوع المُثار في الباب 15 من الفصل الأوّل وذلك في الباب 198 الذي يتحدّث عن الأسماء الإلٰهيَّة في علاقتها بمراتب الوجود وبنفس الرحمان. وهذه الأسماء الإلٰهيَّة سيُعاد تحليلها في الباب 558 من الفصل الأخير. وكذلك في الباب 260 الذي فيه يتحدّث عن العُروج وقاب قوسين، إلخ. فصل «المنازل» وهو الفصل الرابع يضمّ 114 باباً تتطابق تماماً مع عدد سُوَر **القرآن الكريم**. يمتدُّ هذا الفصل من الباب 270 إلى الباب 383 ولهذا الفصل علاقة بالباب 22 من الفصل الأوّل. هذا الباب الأخير يعتبره عثمان يحيى باباً غريباً يطرح مشاكل بشكل قَبْلي من دون حلّ[68]. في هذا الباب نكتشف أمّهات المنازل التسعة عشر تحوي كل منها سلسلةً

(67) Chodkiewicz, M. *Introduction à la lecture des illuminations de la Mecque*, p.30.

(68) انظر: **القرآن في عمل ابن عَرَبي**، ص157؛ **وبحر بلا ساحل**، ص88.

(69) مصطلح منزل يفيد التوقف في الطريق مثل توقف ابن عَرَبي في قريةٍ بين مَرّاكش وسَلا. وذلك سنة 597هـ، كما ينطبق على 28 مرتبةً من الظهور الذي فصّل ابن عَرَبي القول فيه في الباب 198 حيث ربط كل منزل بحرف واسم إلٰهي. انظر: تفصيلاً لهذه المنازل والمراتب الوجودية في هذا البحث.

من المنازل الصغرى[69]. ويبيّن شودكيفيتش قيام تطابق هذه المنازل مع بعض الآيات والسُوَر القرآنية[70]، والمنزل مرتبط بالمقام الذي يجري فيه عمل المقيم تبعاً لأعضاء التكليف الثمانية التي بسّط ابن عَرَبي القول فيها في كتابه **مواقع النجوم**[71]. يقول ابن عَرَبي: «وحال العمل الذي يختص بذلك العضو ويقع في عمل كل عضو تفصيل، وله أيضاً، أعني العمل نتيجة تخصّه من الحقّ تُسمّى منزلاً ينتجه مقام ذلك العمل يناسب ذلك المنزل عند اللّه العضو المكلّف»[72]. يظهر من هذا أن المنزل الذي يتطابق مع آية أو سورة فعل يُنتج في صاحبه أثراً يمكّنه من متابعة السَفَر نحو الوجود ونحو المزيد من العلم بالوجود.

أمّا الفصل الخامس، فصل «المنازلات»، والذي يضمّ 78 باباً، فإنه الفصل الذي فيه تحصل الملحمتان الكبرى والصغرى، بتعبير عثمان يحيى، وعند شودكيفيتش تعبّر المنازلات عن مقابلة تحصل في منتصف الطريق بين الإنسان والحقّ، عن النقطة التي يحصل فيها اللقاء بين نزول الحقّ وصعود الخلق. يقول ابن عَرَبي: «المنازلات كلّها يلتقي فيها الحقّ النازل والخلق الصاعد فيقول الحقّ للصاعد إلى أين فيقول إليك ويقول الخلق للنازل إلى أين فيقول إليك. فيقول قد التقينا»[73]. ويقول أيضاً: «اعلم أيّدك اللّه وإيّانا أن المنازلة فعل فاعلين هنا وهي تنزل من اثنين كل واحد يطلب الآخر»[74]. وليس نزول الحقّ إلاّ تجلّيه وهو الذي يعبّر عنه ابن عَرَبي بقوله: «قال اللّه تعالى ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ﴾ فهذه عين المنازلة لأن كل صورة منهما فارقت مكانها فكانت كل صورة من الأخرى أدنى من قاب قوسين»[75] نحن هنا أمام عدد من المؤشّرات التي تكشف عن نزول الوحي إلى الإنسان وسَفَر الإنسان صعوداً في المنازل الروحيّة، بدءاً من آخر سورة في القرآن التي تنتهي بكلمة الناس إلى أوّل سورة في **القرآن** التي تبدأ بسم اللّه. أي الفاتحة

(70) انظر: أمثلةً عن ذلك في **بحر بلا ساحل**، ص19 وما بعدها.

(71) أعضاء التكليف ثمانية على عدد الجنات الثماني، وهي القلب والسمع والبصر واللسان واليد والبطن والفَرْج والرِجل. انظر: كتاب **مواقع النجوم** لابن عَرَبي.

(72) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، الجزء الرابع، ص169.

(73) المصدر السابق، الجزء الثالث، ص155.

(74) المصدر السابق، ص523.

(75) المصدر السابق، ص542.

التي تعطي الفتح المُبين والنهائي بل تبدأ بالحرف باء، أو بالأحرى بالنقطة التي هي تحت الباء. ومن المعلوم أنّ النقطة هي أصل الخط وأصل الحرف ومركز الوجود. كل باب من الأبواب التي تشكّل هذا الفصل هو في تطابق مع سورة من سور **القرآن الكريم**[76]. الفصل الأخير هو فصل المقامات الذي يغطي تقريباً الجزء الرابع ويضمّ 99 باباً يعكس لائحة أسماء اللّه الحسنى. والمقام لا يوجد إلاّ بالمُقيم، يعني ذلك، على ما يبدو لي، أن المقام ليس له وجود موضوعي خارج الذات المقيمة. وأن سُلّم المقامات لا وجود له إلاّ إذا حصل عند المُقيم استعداد كي يتسلّقه فيكون المقام بحسب المقيم وهذا ما سيؤدّي إلى اختلاف المقامات. غير أن الصعود في سُلّم المقامات لا يعني تركاً للمقام الذي تمّ السَفَر منه، إذ إن كل مقام جديد يحمل معه المقامات السابقة حيث يتمكّن المسافر أو القطب من الحصول على العلوم التي تعطيها المقامات. كما أن المُقام يطابقه حال يميّزه في حين أن العلم الذي يعطيه هو الذي يُقدّم إلى المسافر متعةً روحيّةً.

ولمّا كانت **الفتوحات المكية** شبيهةً بالطواف حول قلب الوجود، فإن الفصول الستة تتعلّق بطواف الخلق حول هذا القلب، فلمّا كانت أشواط الطواف سبعة دلّ ذلك على أمهات الأسماء السبعة. بحيث يمكن القول إن الفصل الأوّل يرتبط بالعلم، والفصل الثاني بالإرادة، والثالث بالقدرة، والرابع بالكلام، والخامس بالسميع، والسادس بالبصير. أمّا السابع من الطواف فيرتبط بالحياة وهو يضمّ الأسماء الأخرى، وهو المُشار إليه بالفتى أو ابن عَرَبي، أو القرآن الكريم، أو اللغة كما يتّضح ذلك في الفصل الخاص بالهرمينيوطيقا عنده. غير أنه لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن كتاب **الفتوحات المكية** يقدم لنا معلومات عن الظروف الروحية التي كانت وراء كتابته أو تأليفه.

وعلى العموم فإن ميشال شودكيفيتش لا يقف عند تبيان النظام الذي يحكم **الفتوحات المكية** وإنّما يربط هذا المؤلّف بمؤلّفات الشيخ الأخرى، مثل: **مواقع النجوم والتجلّيات الإلٰهيّة** وكتاب **الشاهد والتنزلات الموصلية** وكتاب **التراجم** وكتاب **العبادلة**، ورسالة **الأنوار** وغيرها. باختصار نقول: إن العلاّمة شودكيفيتش يكشف عن شبكة معقّدة من الخيوط التي تربط بين المعارف والمنازل والأحوال

(76) شودكيفيتش. **بحر بلا ساحل**، مرجع سابق، ص118.

والمنازلات والمقامات التي تتلاقى حيناً وتتباعد حيناً آخر ضمن فكر يحاكي التناسب الحاصل بين الأشياء في الوجود. إذن، لا شيء يكون في فكر ابن عَرَبي متروكاً للصدفة، فابن عَرَبي نفسه كثيراً ما يقوم بمراجعة كتاباته. ونحن نجد في مواقع كثيرة من «موسوعته الفيلصوفية»، عدداً من المؤشّرات على ذلك. نذكر على سبيل المثال، قوله التالي: «وقد تقدم الكلام قبل هذا في غير هذا الباب... فلتُنظر هناك... وقد تقدّم لنا شعر... في بعض منظومنا ... وهو في ديوان **تُرجمان الأشواق**»[77]. إنه، إذن، يعي ما يكتب بالتالي يعي بأنه مسؤول عن ذلك. بل إنه يختم «موسوعته» بباب يشكّل عصارة فكره في هذه «الموسوعة». يتعلّق الأمر هنا بالباب 558 من **الفتوحات المكيّة**. صحيح أنه ليس تلخيصاً أو شرحاً أو تعليقاً على طريق الفلاسفة المشّائين، وإنّما هو متوالية من الإشعاعات التي تقذف بأضواء تعمى في بعض الحالات قدرات اللسان البشري على فهمها واستيعابها[78]. ألسنا والحالة هذه أمام فلسفة تحكي قصة سَفَر الأسماء الإلٰهيّة التي شكّلت بآثارها العالَم الذي نعيش فيه؟

إن ابن عَرَبي هو هذا المفكّر الذي يفكّر بالأسماء الإلٰهيّة لا بالمقولات الأرسطيّة الرشديّة. على الرغم من اعترافه بأن «المقولات العشر» من بين الأمور التي خرجت من النفس الرحماني، فإن هدفه لم يكن أن يتّجه نحو الغرب مثل ابن رشد وإنّما الكشف عن معرفة يلقيها الفتى عليه في قلب الوجود. إنه هذا المفكّر المغربي الأندلسي الذي ترك الغرب الإسلاميّ حاملاً معه ثقافة هذا الغرب في اتّجاه الشرق. وكان هدفه الأوّل هو أن يقوم في قلب الوجود الذي هو البيت العتيق. لقد ترك الغرب حاملاً معه هذا الغرب بدليل ما كتبه من مؤلّفات قبل أن يحصل هذا السَفَر وعددها يربو على الستين كتاباً كما يقول ميشال شودكيفيتش. لقد نقل ابن عَرَبي هذه الكتب أو عدّلها بشكل جزئي في **الفتوحات المكية** إلى حدّ يمكن القول إن هذا المؤلَّف الضخم هو حصيلة جمع وتدقيق وترتيب لمفاهيم وتصوّرات تمّت معالجتها من قبلُ[79]. فضلاً عن ذلك، فإن كتابات ابن عَرَبي في

(77) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، مرجع سابق، ج3، ص129.
(78) شودكيفيتش، **بحر بلا ساحل**، مرجع سابق، ص49.
(79) شودكيفيتش، **مدخل إلى قراءة الفتوحات المكية**، مرجع سابق، ص19.

المرحلة المغربية تحمل معها نظاماً فلسفيّاً يكشف عن أفكاره الأساسيّة لمذهبه الميتافيزيقي كما يقول شودكيفيتش وهذا يُشير إلى أن فكره لم يظهر بشكل متدرّج أو متصاعد وإنّما كان حاضراً منذ البداية منذ أن شرع في الكتابة. وهذا يُفسِّر بالإلقاء الربّاني والإلهام الروحاني[80]. . ويقول نصر حامد أبو زيد: «والحقيقة أن كتاب **الفتوحات** يتضمّن. . . توضيحاً لكثير من جوانب الغموض التي نلمسها في كتب ابن عَرَبي المبكرة»[81]. ما يكون حاضراً في كتب ابن عَرَبي منذ أن شرع في الكتابة يتمّ توضيحه وتعديله باستمرار. المقصود من ذلك، مثلاً، كتاب **عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب**، الذي يجد تفسيره في «الباب 366» من **الفتوحات المكيّة**. وكذلك كتب أخرى مثل: **الإسراء في المقام الأسرى**، وكتاب **التدبيرات الإلٰهيّة في إصلاح المملكة الإنسانية**، **ومواقع النجوم**، إلخ.

إنّ الترابطات القائمة بين أبواب كتاب **الفتوحات** وفصوله وبينها وبين كتب ابن عَرَبي الأخرى متولّدة من سور **القرآن الكريم** التي تنتظم حولها كتابات ابن عَرَبي في شكل نجمي، بحيث يكون **القرآن** في قلب فكره وينظم نموّه الذي يبدو فوضويًا في ظاهره[82].

(80) المرجع السابق، ص20.

(81) أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، ص86.

(82) شودكيفيتش، **بحر بلا ساحل**، ص120؛ انظر: أمثلةً على هذا الترابط في ما بعد هذه الصفحة، وفي الفصل الرابع وما بعده من هذا الكتاب.

الفصل الثالث
القراءة الفينومينولوجية
لفكر ابن عَرَبي: هنري كوربان

على خلاف الباحثين المذكورين أعلاه أراد هنري كوربان من خلال المنهج الفينومينولوجي أنْ يستخرج المقاصد الضمنيّة لأفعال الوعي أو تلك التي تخترقه transconscience والقيام بتثمينها، عبر دراسته للخيال الخلّاق عند ابن عَرَبي[83]. فالأمر عنده لا يتعلّق بالعضو الذي يفرز المتخيَّل؛ وإنّما يتعلّق الأمر بوظيفة أساسيّة تنظم عالَماً خاصّاً بها وموضوعاً خاصاً بها. يعني ذلك أنه يلجأ إلى الفينومينولوجيا التي تمكّننا من اعتبار الكيفية التي بها يختبر الإنسان علاقته بالعالم من دون أن يختزل الصفة الموضوعية للمُعطيات في مُعطيات الإدراك الحسّي. ومن دون حصر حقل المعرفة في عمليّات الفاهمة العقلية[84]. ويتحدّث عن المنهج المتّبع في الكتاب، عن أهميّة الفينومينولوجيا في إعادة الاعتبار إلى العلاقة بالعالَم بدون إلغاء الموضوعات كماهيات مُعطاة للإدراك الحسّي، وبدون حصر حقل المعرفة الصحيحة في عملية الفَهْم العقلي. فالأمر هنا لا يتعلّق بالمقاصد الضمنية لأفعال الوعي فحسب وإنّما يتعلّق بأفعال تخترق الوعي نفسه. فالقول مثلاً بأن الخيال والحب والتعاطف، والإحساس بشكل عام هو أيضاً يمكّننا من معرفة موضوع خاص به، هو قول لم يعد حاملاً لمفارقة أو تناقض.

بناءً عليه، فإن هذا الكتاب يستهدف إبراز وظيفة الخيال في عالَم روحاني. هذا العالم الروحي له وجود موضوعيّ مستقلّ عن عالَم الأشياء في المُشار إليه. توجد ثلاثة عوالم: عالَم الحس ويُدرَك بالحواس، عالَم العقول ويُدرك بالعقل، وعالَم وسطي برزخيّ، وهو عالم الأفكار والمُثُل والصور والوجوه الأصلية النمطية. وهذه الكيانات أجسام لطيفة أو إنْ شئتَ قلت هو عالَم يتشكّل من «مادة لا مادية». هذا العالم البرزخيّ لا يقلُّ موضوعيّةً عن العالَمين الآخرين.

---

(83) Corbin, H. *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi*, p.11.

(84) المرجع نفسه، ص11.

لا يسعى هنري كوربان إلى تكوين مونوغرافيا ابن عَرَبي، وإنّما يتّجه نحو ممارسة تأمل عميق حول نصوص بعينها وموضوعات محدّدة موضحاً أن أفضل تفسير لابن عَرَبي يبقى هو ابن عَرَبي نفسه[85]. «إن الوسيلة الوحيدة لفَهمه هي أن تجعل نفسك لمدة ما تلميذاً له كما فعل هو نفسه بالنسبة لعدد كبير من معلمي التصوّف». ما يسعى إليه كوربان إذن هو أن يحيا مع ابن عَرَبي لمدة ما ويشاركه في حياته الروحية[86].

ما هو روحانيّ يُشير إلى الحياة الأكثر خفاءً وسريّةً، الحياة الأكثر عمقاً للروح. وانطلاقاً من هذا الاعتبار، فإن كل من يتغيا ربط الحياة الروحية لابن عَرَبي بالظروف الاجتماعيّة والتاريخية سوف لن يفهم تلك الحياة التي يبتغيها غيره ممن يريد أن يكون الخضر هو معلّمه الحقيقي. لكن هاهنا ملاحظة في غاية الأهميّة وتتعلّق بالإشكال التالي: كيف يمكن الحديث عن روحانية مثل هذه في موضوع يتعلّق بالخيال؟ ينبّهنا كوربان لشيءٍ هام وهو أنه من غير المعتاد أن يتعلّق الخيال بأمور روحانية، ولذلك ينبغي بذل الجهد من أجل إظهار أن الأمر هنا يتعلّق بخيال خاص هو الخيال الخلّاق. إنه أساساً خيال فاعل، وفاعليته تجعله أساساً كتجلٍّ خيالي. فوظيفته لا تحصرها لفظة خيال في معناه العادي، ولذلك سوف يستخدم لفظة: وظيفة تخيُليَّة. يقول هنري كوربان: «ألا تتّجه الروحانية والتجربة الصّوفية نحو الانسلاخ من الصور والتخلّص من كل تمثيل بواسطة الأشكال والرسوم؟ من المؤكد أن هناك معلمين استبعدوا بطريقة مفزعة... كل تمثيل خيالي وكل تدخل للصور (في هذا الميدان)، وبالمقابل، فإن ما سيطرح هنا إنّما هو القيام بعملية تثمين مذهل للصورة وللخيال داخل التجربة الروحية[87]».

إنّ هدف هنري كوربان هو أن يُقيم مصالحة بين الدّين والتصوّف غير أن هذه المصالحة ليست مشروعاً سهلاً. وفي سبيل ذلك يقدّم للقارئ وصيّةً هامّةً وهي أن يتخلّى هنا عن رذيلتين: الأولى، هي الفصل بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانيات. والثانية، هي الخلط بين الفلسفة في الإسلام والفلسفة العربية حيث

(85) المرجع نفسه، ص13.
(86) المرجع نفسه، ص13.
(87) المرجع نفسه، ص13-14.

حصل اختزال هذه الفلسفة في خمسة أو ستة أسماء معروفة عند السكولائيين اللاتين. وفي هذا الصّدد أثار هنري كوربان الضربة القاتلة التي أصابت الفلسفة العربية من طرف متكلّم هو الغزالي، وكيف ستبلغ هذه الفلسفة أوْجَها ونهايتها في الآن نفسه مع ابن رشد.

ما قاله هنري كوربان هو: هل هذا هو قَدْر الفلسفة ومصيرها في الغرب الإسلاميّ وفي الإسلام السُنّي؟ لن يكون ذلك هو مصير الفلسفة وإلاّ سنبخس بذلك حقيقة الفكر الفلسفي في الإسلام: فإذا كانت السينوية، على سبيل المثال، قد توارت في الغرب الإسلاميّ تحت نمو الرشديّة؛ فإنها في الطرف الآخر من العالَم الإسلاميّ، في إيران ستستمرّ في الازدهار: ففي إيران ـ كما يرى هنري كوربان ـ لم يكن هناك أثر لِ **تهافت الفلاسفة** للغزالي، ولم يكن هناك أيضاً مشّائي مثل ابن رشد يقوم بتدمير النزعة الأفلاطونية المحدثة. وهكذا، فإن كان ابن رشد مستعدًا لكي يضحّي بابن سينا ونزعته الأفلاطونية المحدثة؛ فإن الذي سيحصل هو استمرار هذه النزعة، وابن سينا كذلك في **حكمة الإشراق** للسُهْرَوَرْديّ (توفي عام 1191) وهذه الحكمة حكمة مشرقية. وينتهي هنري كوربان إلى نتيجة هي أن التأثير الحاسم في التصوّف لن يكون هو الغزالي ونقده للفلسفة، وإنّما هو ابن عَرَبي وحكمته الباطنية.

سينتج عن اللقاء بين مدرسة الإشراق السُهْرَوَرْديّة والمدرسة الأكبرية وضع يُعيد إلى الواجهة مسألة العلاقة بين التصوّف والتشيّع. وستُثار دلالة الواحد بالنسبة إلى الآخر. بل سيحصل الإلحاح على ضرورة قيام شجرة النسب بينهما بحيث تجد فروع التصوّف جذورها في التشيع. إن هذا الدخول للتشيع في التصوّف سيعيد من جديد طرح السؤال حول حضور التصوّف في الإسلام، وذلك فيما يرى هنري كوربان، عبر تأويل صوفي للإسلام. إن هذا، في نظره، هو ما يكون قادراً على تغيير شروط الحوار كُليّة بين المسيحيّة والإسلام، لأن المتحاورين هنا جميعهم روحانيّون.

يرى هنري كوربان أن لانتصار الرشديّة في الغرب وكذلك الرحيل النهائي لابن عَرَبي نحو الشرق دلالةً رمزيّةً، ومن ثمة يكون لسيرة ابن عَرَبي الذاتية موقعه، الرئيسي كي يحصل هذا الكتاب على توضيحه الكافي، وهو يعني بذلك كتابه **الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عَرَبي**.

وبعد أن يوضح بأن كتابه هذا يتألّف من مقالتين كتبهما بين سنتَي 1955و1956 بمناسبة دورتَي دائرة إيراموس في أسكونا يُشير إلى أنه لا يزعم تكوين مونوغرافيا ابن عَرَبي، إذ إن ساعة تفسير مجموع عمل ابن عَرَبي ما تزال بعيدة. فهناك عدد من الأعمال ما تزال ضروريّة من أجل تحقيق هذا الهدف.

إنّ ابن عَرَبي لم يكن مجرّد واحد من كبار الصّوفيّة في الإسلام وإنّما من كبار الصّوفية في جميع الأزمان. ثم إنه مثل عدد من المفكّرين الإيرانيّين من أمثال أبي يعقوب السِّجِسْتاني (ق 10) والسُّهْرَوَرْديّ (ق 12)، والسمناني (ق 14)، والملاّ صدرا الشيرازي (ق 15) لا ينتمي إلى زمانه؛ لأنه ليس ممثّلاً لتراث مُعيّن. فمجهوده يتعدى كل تراث خاص. وهؤلاء جميعهم يصرّحون بأن هذه الفكرة أو تلك التي كتبوها لم يسبق إليها أحد. ولذلك كانت كتاباتهم تعبّر بحق عن تجاربهم الذاتية.

وفي دراسته لشخصية الخضر ـ إلياس قال بأن الأمل الوحيد للوصول إلى نتيجة دالة هو الاشتغال بالمنهج الفينومينولوجي الذي يسمح باستخراج المقاصد الضمنيّة للوعي، استخراج ما يظهر من ذاته لذاته عندما يظهر وجه الخضر-إلياس في مظاهره وبتعالقاته العديدة. هذه الفينومينولوجيا وجّهته نحو طرح سؤال: ماذا يعني أن تكون تلميذاً للخضر وفي أي فعل من أفعال الوعي بالذات يمكن أن يكون شخص ما تلميذاً لمعلّم روحاني غير أرضي؟ تلميذاً لا يكون تابعاً لأية جماعة أو مذهب أو طائفة على الأرض؟ غير أن كوربان بطرحه لهذا السؤال يجد نفسه أمام حلّين كليهما يُثير مشاكل ومفارقات كثيرة: فإمّا أن نعتبر الخضر نموذجاً أصليًا أي أركتيب، فنكون أمام علم النفس التحليلي الذي يمكن أن يوقظ فينا خوف إذابة حقيقة هذه الشخصية في الخيال والفَهْم فحسب، وإمّا أنه شخصية واقعية فنكون أمام مشكلة تتعلّق بالاختلاف الذي يقوم في علاقة كل شيخ بهذه الشخصية غير الأرضية. إنها شخصية واحدة لكنها تصطدم بتعددية الأتباع[88].

السؤال الذي تحمله الفينومينولوجيا إلى التصوّف مخالف عن المهام التي يحملها التاريخ أو السوسيولوجيا. إنه سؤال الماهية. غير أن طرح هذا السؤال

---

(88) المرجع نفسه، ص53.

الفينومينولوجي قاد هنري كوربان إلى الجمع بين التصوّف والباطنية في ماهية واحدة. فهو يعلّق على ما سبق الفصل الثالث المعنون «وضعية الباطنية»، بأنه يتعلّق بتحليل الباطنية في ارتباط مع الإسلام ومع المسيحية(89). وأن دلالة التصوّف تتعلّق بتأويل باطني للإسلام.

الفينومينولوجيا كما يرى كوربان لا ينبغي أن تستخلص ماهيّة التصوّف عِلّيًا/سببيًا من أي شيء آخر ولا أن تختزله في أي شيء آخر وإنّما أن نبحث كما يقول عمّا يظهر بذاته لذاته se montrer à soi même في الظاهرة، وأن نستخلص المقاصد الضمنية من الفعل الذي يجعل الظاهرة تظهر. وعلى هذا الأساس يُعتبر الإدراك الروحي مُعطىً أوّل للتصوّف لا يقبل الاختزال، في المُعطى المباشر؛ وأن فعل الوعي الصّوفي يظهر لذاته المعني الداخلي والمختفي لوعي نبوي. وضعية المتصوّف ستكون، والحالة هذه، في تشاجر وتعالق مع الوحي النبوي وتقوم حيرة وارتباك في التلاقي بين الدين والتصوّف وسيقوم في الإسلام ترابط أصلي بين التصوّف والتشيع(90). وهكذا يظهر أن الفينومينولوجيا مع كوربان قادته إلى ربط التصوّف بالباطنية وبالتشيع. وهذا ليس من الحكمة الفينومينولوجية التي تقول بضرورة الذهاب إلى الأشياء نفسها، بل ويتنافى هذا الربط مع الكشف عن المقاصد الضمنية للتصوّف وهي مقاصد تُبعده عن أية مذهبية أرضية. مع كوربان تعمل الفينومينولوجيا على استخلاص مقصديات مخالفة للكيفية التي يمكن للباطنية أن تظهر بذاتها للوعي الديني وإنّما كما تظهر لوعي التابع أو لوعي هو لها عدو. ولمّا كانت الباطنية في الإسلام ذات نزعة أنتربومورفية أي التجلّي الإلٰهي في صورة إنسانية تتجسّد في السماء، فإن هذا جعل كوربان يعتبر نزعة التجلّي عند ابن عَرَبي لا تنتج تاريخاً ولا فلسفة للتاريخ، إذ إن زمانها ليس هو الزمن التاريخي(91). وهذا بدوره قاده إلى فحص الدور الذي تقوم به الصورة في فكر ابن عَرَبي.

الحديث عن الصورة ضمن منهج الفينومينولوجيا يقتضي رفع مفارقة، وهي أن الصورة ليست مظهراً بالمعنى الذي يجعلها مرادفةً للاواقعي وللمُتخيّل. إنّما

---

(89) المرجع نفسه، ص67.
(90) المرجع نفسه، ص68.
(91) المرجع نفسه، ص73.

الأمر يتعلّق ضمن نزعة التجلّي بالقول إن الواقع نفسه هو ظهور تجلّياتي. ولهذا الظهور مظهر يعكس صورة الذي يظهر له ما يظهر، بحيث يصير هو محلاً ووسيطاً للظهور(92). هذا يُشير إلى أن الصورة تُعتبر عنصراً أساسيًا في معرفة الذات. مع الفينومينولوجيا ننتقل من المظهر إلى الظهور، إلى المسرح الذي تشتغل فيه الحوادث الروحيّة.

لقد ظلّت الفينومينولوجيا مع كوربان تستخدم حدود واصطلاحات هوسرل التي هي في نظر هيدغر غير فينومينولوجية، إذ إنها بقيت تعتبر الحقيقة هي حضور الماهيّات أمام وعي أصلي واهب. ولأن هنري كوربان ظلّ يفكّر في ماهيّة الحوادث الروحية؛ أمّا فينومينولوجيا العقل والوجود كفينومينولوجيا الغياب تريد أن تقدم فَهْماً آخر للعلاقة بين الإنسان والوجود لا تكون محصورة في الماهيّة، فهماً يقوم على اختبار فَهْم الإنسان لذاته، ليس من حيث هو أنا دنيوي تحكمه شروط أنثروبولوجية أو سيكولوجيّة مُعيَّنة يقود إلى ربط التصوّف بنزعة دنيوية مُعيَّنة، وإنّما من حيث هو أنا خالص أو ترانسندنتالي له علاقة بالعالَم مثل العلاقة التي تقوم بين الحلزون وقوقعته، أي لا يكون فيه العالَم بالنسبة إلى الإنسان أمراً عَرَضيًا أو يكون الإنسان بالنسبة إلى العالَم غير جوهري، وإنّما يكون وجود أحدهما مرهوناً بوجود الآخر، وحيث العالَم يشكّل عنصراً من عناصر تأويل الإنسان لوجوده الخاص.

لذلك فإن هذه الفينومينولوجيا لا تحصر المعرفة الصحيحة في العقل وحده كما أنها لا ترفع عنه الدور الذي سيقوم به في هذه المعرفة ضمن إبستيمولوجيا خاصة هي إبستيمولوجيا الموطن. الإقرار بحدود كل قوة إدراكية تعمل في عالم دائري إذا ما تجاوزته انحرفت وتعرّضت لأشكال من الانحراف الذي هو لها عقاب.

استنتاج

من المعلوم أن الإشكاليّة هي هذا الإحراج الذي يسعى الباحث إلى إيجاد مخرج له وذلك عبر عدد من الاستنتاجات التي يتوصّل إليها. في فينومينولوجيا الغياب يقوم مفهوم الظاهرة وهو مفهوم يُشير عند اليونان إلى الموجود. والموجود

(92) المرجع نفسه، ص179.

يعني ما يمكن أن يصبح ظاهراً أو أنه مجموع ما يظهر[93]. لكن المشكلة التي تُطرح هنا هي هل هذا الذي يظهر يظهر بغض النظر عن الوعي أم أنه يظهر بالنظر إلى وعي ما؟ وهذا السؤال يدفعنا نحو طرح سؤال آخر وهو: هل الكيفية التي فيها يظهر ما يظهر، ترتبط بالسلوك الذي يتبعه الوعي في طريقه نحو هذا الذي يظهر. هنا نسلّم بالفكرة الهيدغرية التي تقول: إن الموجود يحمل إمكانية أن يظهر ظهوراً ليس هو ما هو عليه في ذاته[94]. بناءً على هذه الفرضية، فإن ما يظهر يمكن أن يظهر بغير ماهيته. والأعيان الثابتة ـ عند ابن عَرَبي ـ لها ماهيات في الحضرة العلمية الإلٰهيّة، وتظهر في الوجود موجودات مُتعيِّنة لا كماهيات. ما ينتج عن هذا، أيضاً، هو أن ما يظهر من حيث هو موجود أو ظاهرة إنّما يظهر دوماً باعتباره صفةً تُحمل على الماهيّة، إذ إن هذه الأخيرة لا تظهر إلاّ باعتبارها تتلبّس بصفةٍ ما. هذه الكيفية من الظهور هي التي تُسمّى ما يَظهر من دون أن تكون ذاته هي الظاهرة. إنه ما يظهر بغيابه.

هكذا يُشير مفهوم الظاهرة في فينومينولوجيا الغياب إلى ما يَظهر بغير ماهيته فيكون الغياب، والحالة هذه، مؤسساً للظهور، ويصير نعت الغياب في هذا العنوان مجرّد تأكيد، إذ الفينومينولوجيا هي دراسة لِما لا يكون بذاته ظاهراً. لكن، إن كان هذا هكذا فهل ذلك يعني أن الظاهرة عرض ومظهر apparence؟ يمكن القول إنه إذا أمكن لشيءٍ ما أن يظهر بصورة ليست هي ماهيته فإنه يمكن أن يظهر أيضاً بماهيته. ومن هنا ضرورة فَهْم ماذا تعنيه الظاهرة، إذ إنها تحمل الدلالتين معاً. ما يظهر بغير ذاته مظهر وما يظهر بماهيته ظاهرة. غير أن هنا ما هو أعمق من ذلك إذ إن الذي يزعم بأنه يظهر بذاته إنّما يظهر كما لو أنه يظهر بذاته: إن النار مثلاً تظهر بذاتها ناراً وبغير ذاتها في الحجر. لقد ظهر عرش بلقيس لسليمان كما لوكان هو ذاته والحال أنه لم ينتقل من مكانه. والموجودات تظهر كموجودات وليس كما هي عليه في ذواتها من حيث هي ممكنات وأعيان ثابتة. تصير الظاهرة والحالة هذه غياباً والمظهر عنصراً من الظاهرة أو الماهيّة. ويترتّب على ذلك أن الذهاب نحو الأشياء إنّما يعني الالتقاء بماهياتها كما تُعطى لوعي مسافر في عالَم تحتل فيه

---

(93) Hiedegger, M. *Étre et Temps*, para 7.

(94) المرجع نفسه، فقرة 7، ص45.

البرازخ دوراً هامًا، إن على صعيد الوجود أو على صعيد فهمه وتأويله.

هكذا فإن الأشياء في ظهورها تُعلن ما لا يظهر بذاته. الأشياء إذن حجاب، والظهور يجعل الوعي في حيرة عندما يتبيّن له السلب القائم في بِنية الظهور، أي الإعلان عن شيءٍ ما لا يظهر بشيءٍ ما يظهر. وهذا الذي لا يظهر ليس سلباً وإنّما هو الموجب لحقيقة الظهور والوجود. ربّما أن العلاقة بين الإيجاب والسلب اللذين تحملهما حقيقة الظاهرة تفسّر الإجابة الأكبرية المُحيّرة «نعم لا».

إن الوجود بالمعنى الفينومينولوجي هو ظاهرة. وبلوغ هذه الظاهرة في فكر ابن عَرَبي يقتضي وضع طريقة البحث موضع سؤال. هل يقبل الوجود أن يمسك به؟ وهل يقبل فكر ابن عَرَبي أن يخضع للطريقة العقلية الموضوعية، وهي طريقة رسم لها ابن عَرَبي موطناً لا ينبغي أن تتجاوزه؟ ينبغي لفكر ابن عَرَبي أن يكون هو هذا الطريق نحو الوجود وذلك لأنه فكر يريد أن ينتمي إلى الوجود وليس إلى نظريّة المعرفة. إن الوجود هو موضوع الأُنطولوجيا كما هو معروف، وفينومينولوجيا الغياب تشارك الأُنطولوجيا في هذا الموضوع غير أنها تبتعد عن التصوّر الميتافيزيقي له، أي ذلك التصوّر الذي يحوّل الوجود إلى جنس أو مقولة أو جوهر يتلقّى مختلف الأعراض واللواحق العامّة، إلخ.

إن الوجود في فينومينولوجيا الغياب هو ظهور يغيب. هذا الظهور الذي تطلبه الأسماء الإلٰهيّة عندما سافرت من العرش بمعيّة الرحمان، هذا الظهور للأعيان من صمت العدم إلى صخب الوجود، غير أن فَهْم وتفسير هذا الظهور موكول إلى الإنسان الكامل؛ لأنه الذي يتمكّن من رؤية الغياب ظاهراً ورؤية الأشياء حجباً على الأسماء. بناءً عليه، فإن الإنسان باعتباره يمثّل جمعية العالَم وملتقى لكشف الغطاء عن المرآة غير المجلوّة بجلاء مرآة العالَم، وهو جلاء يمثّله من حيث هو موجود على الصورة الإلٰهيّة، هو في الوقت ذاته حامل للوجود في نفسه ما عليه إلاّ أن يسبر أغواره وأن يسبر أغوار الآفاق ليعلم أن ظاهره حاجب، وأن باطنه عارف. ومن ثم يجب عليه أن يرجع وراءه الذي فيه السرّ أجمعه. ووراءه هو عدم التقييد، وعدم التقييد تعليق للمعرفة الموروثة؛ إنه تعليق يطهّره من الذاكرة التي تسجنه في المُتون والطُروس ليأخذ العِلم عن اللّه، وهو عِلم لا ينتهي. تعليق يمكّنه من

استقبال **القرآن** الجديد، وتجدّد **القرآن**. هذا ما تكشف عنه الهرمينيوطيقا الأكبرية. حيث يكون **القرآن الكريم** لغة الوجود وكلماته التي لا تنفد، والتي يتمُّ تبليغها إلى الإنسان في لغات محلية أو في لغة الموجود. تسعى هذه الهرمينيوطيقا إلى اختراق لغة الموجود للكشف عن كلمات الوجود، أو لنقل: إنها تنتقل من القيود اللغوية المحلية، المذهبية والعقائدية لتكشف عن الكوني، عن العالَمي في الإنسان.

الفصل الرابع
الهرمينيوطيقا الأكبرية

مُقدِّمة

الغرض من هذا الفصل هو أن نبحث في مشكلة التأويل في فكر ابن عَرَبي، وهي مشكلة تطرح علاقة بين الكلام الإلٰهي المطلق في الزمان وفي المكان؛ وهذا الكلام نفسه مفهوماً في لغات بشريّة تقوم على المواضعة والاصطلاح. والكشف عن هذه العلاقة المعقّدة يقتضي استراتيجيات عديدة في قراءة الخطابات والنصوص والمُتون، ومن هذه الاستراتيجيات ما يقف عند المستويين السيمانطيقيين المُعجمي والبنيوي، يقتصر على الكلمات أو الأسماء وأيضاً على البِنيات الأوّلية للدلالة. المستوى المُعجمي كُتلوي والبنيوي ذَرّي[95]. مع ابن عَرَبي نجد استراتيجيّةً أخرى ومستوى آخر وهو مستوىً الحروف الذي منه تنبع مختلف التعديلات في البِنيات الأوّلية للدلالة التي تحملها الكلمات والنصوص.

لكن إن كانت الهرمينيوطيقا مستوىً استراتيجيًا في قراءة النصوص وفَهمها وتأويلها، فإن هرمينيوطيقا الشيخ الأكبر تريد أن تكون هيرموإيتيمولوجيا[96]، أي القيام بعمل تفكيكي للدلالة انطلاقاً من العناصر الأوّلية للمعنى الذي تريد اللغة أن تبلغه داخل عمليّة التواصل. غير أن هذه التفكيكيّة تسير في اتّجاهين: الأوّل، وظيفي يتمثّل في الكشف عن ذلك المعنى الذي تحمله لغة المواضعة من الكلام الإلٰهي، إذ إن هذا المعنى مقصود ومرتبط بفَهْم مُعيّن لهذا الكلام، من دون أن يستنفد وجه الكلام هذا. والثاني، اختزالي أو إرجاعي، تتحوّل فيه مختلف التأويلات إلى أمثلة عن الفَهم. ومع ابن عَرَبي نعثر على تأويل أراده ـ ابن عَرَبي ـ أن يكون تأسيسيًا، لأنه يبتدئ من الحرف الذي هو أوّل كل خطاب وكل لغة.

إنّ هذا الرجوع إلى الحرف يقوم على رؤية وعلى تقنية. هذه الرؤية تعني أن اللغة البشرية غير مستقلّة بنفسها وغير منتجة للحقائق، وإنّما تعبّر عنها وتستفيدها

---

(95) ريكور، «الهرمينيوطيقا والتأويل»، **مجلة ألف**، ص138.

(96) انظر: محمد شوقي الزين. **دراسات معاصرة.**

من حقل غير لغوي هو الكلام الإلٰهي؛ ولذلك، فإنّ التأويل، هنا، لا يتحرك في مجال مُغلق مثل مجال النحو والعقل والسياسة، وإنّما يتحرّك في مجال مفتوح يشهد عليه مفهوم ابن عَرَبي عن **القرآن** الجديد أو تجديد **القرآن**.

في هذا الانفتاح والتجديد المستمرّ تقوم تقنية المتابعة، متابعة آثار المعاني النازلة على القلب، وهي معانٍ لا تتلبس باللغة، لأنه إن كانت الهرمينيوطيقا تعمل على الكشف عن اللغة وعن التجربة المعيشة، أي عن سمة لغوية وأخرى غير لغوية[97]، فإن هاتين السّمتين مع ابن عَرَبي بشريّتان، لا بدّ من أن تكونا متعلّقتين بِسِمة ثالثة غير لغوية وغير معيشة هي الكلام الإلٰهي، إنّما يكون هذا الكلام معيشاً من جهةٍ ما وليس من كل أَوْجُهه، أي من جهة انعكاس بعض حقائق هذا الكلام في التجلّيات التي تحصل آثارها في قلوب العارفين والأولياء والأنبياء.

1 ـ الظاهر والباطن ومشكلة الفَهم

بالرغم من أن الظاهر لا يلبّي إلاّ غرض أولئك الذين ليس لهم نَفَسٌ قويٌّ، ولا يستطيعون الغطس في بحر **القرآن**؛ فإن هرمينيوطيقا الشيخ الأكبر لا تلغي الظاهر على النحو الذي يقوم به الباطنيون الذين يقتلون حرفيّة النص. وآية ذلك هي أن الظاهر اسم إلٰهي مثل الأسماء الأخرى. ليس **القرآن الكريم** عند ابن عَرَبي باطنيًا محضاً ولا ظاهريًا غفلاً، وإنّما هو وجود نقرأه معرفيًا وأُنطولوجياً؛ نظراً للتماثل القائم بينه وبين الوجود، ونظراً لكونهما نابعين معاً من مصدر واحد وهو النَّفَس الإلٰهي. فمن هذا النَّفَس خرجت الأعيان والحروف التي منها تشكّلت الكلمات الإلٰهيّة إلى الحدّ الذي يمكن أن نقول فيه إن **القرآن** وجود مكتوب بالكلمات، والوجود **قرآن** مكتوب بالأشياء والممكنات. هذا يعني أن ابن عَرَبي ينطلق من الكل إلى التفاصيل، ينظر إلى **القرآن** من حيث هو نظام باطني أو تآلف بين شكل ظاهري وآخر باطني؛ فالظاهر يعكس الباطن بإخفائه والباطن يؤسّس الظاهر بإحضاره. إن هذا الكل هو الكلام الإلٰهي في مقابل اللسان البشري المتجزئ والمنفصل.

يترتب على هذا الفَهم أن اللغة الواصفة للغة الإلٰهيّة ينبغي أن تخترق مستوى

(97) ريكور، «الهرمينيوطيقا والتأويل»، **مجلة ألف**، ص140.

الوضع والاصطلاح، كي نتمكن من القراءة الجيدة للبعد الوجودي للغة القرآن الكريم، وذلك عبر هرمينيوطيقا تتجه بنا نحو الصمت، من أجل الإنصات إلى القرآن، من حيث هو كلام الله تعالى، وليس من حيث ما تدل عليه القواعد اللغوية من الأحكام. يقول ابن عربي: «تلى القرآن من حيث ما هو كلام الله تعالى، لا من حيث ما تدل عليه الآيات من الأخبار والأحكام»[98].

يتجلى الظاهر في ضرورة النقل الحرفي للموحى شكلاً ومضموناً، لأن معاني الوحي المنزلة على القلب[99] ارتبطت بتنظيم محدّد للحروف والكلمات. كل تغيير في الصورة التي عليها القرآن هو تحريف ناجم عن النقل والترجمة، وهو تحريف يجعلنا نعرف الناقل وليس المنقول، لأنّ معاني الوحي لا تنفصل عن نَظْم الكلام في القرآن. كما أن الظاهر لا ينفصل عن الباطن لأنه جزء منه ويعبّر عن حقيقته.

عدم الانفصال بين الصورة والمعنى يؤكّد عدم الانفصال بين اللغة والفكر. مع ابن عربي نجد التأكيد على عدم الانفصال بين المعنى والحرف. الحرف مصدر المعنى قبل أن ينتظم الحرف في الكلمات. وهذا يفيد أن دلالة الخطاب لا تكون محدّدة بإدراك المتلقي لها وإنّما بقدرته على الغوص في بحر الحروف.

لقد توجّه القرآن إلى الإنسان في كُليّته، بدون تفضيل خارجه على داخله أو العكس. وهذا يفيد أن هرمينيوطيقا ابن عَرَبي تُوجّه النقد إلى كل موقف يقف عند الطرف الواحد: الظاهري، عند الظاهر بحيث يُفقر الدلالة والمعنى. والباطني، عند الباطن الذي يحوّل الألفاظ والحروف إلى رموز ليس فيها ما يقود إلى الخارج، وإنّما يعتبرها علامات على طريق السفر إلى باطن ليس له ظاهر.

في هرمينيوطيقا ابن عَرَبي نجد سيادة الحروف داخل الخطاب الإلٰهي. فالحقّ

---

(98) ابن عربي، كتاب **العبادلة**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، ط1، القاهرة، 1969، ص146. انظر أيضاً: **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند مُحيي الدين ابن عَرَبي**، للدكتور نصر حامد أبو زيد، دار التنوير، ط1، 1983، بيروت، ص 275. أيضاً كتاب **هكذا تكلّم ابن عربي**، للباحث نفسه، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، 2004، ص241.

(99) يمكن القول إن القراءات الفلسفية الحديثة للفلسفة تؤكّد فكرة مفادها أن طريقة التفكير لا تنفصل عن طريقة التعبير، يعني أن الأسلوب وطريقة العرض لا تنفصل عن طبيعة التفكير.

سبحانه وضع الكلام مناسباً لِما قَصَدَ منه، بالتالي فإن كل تأويل يقوم باستبدال كلمة بأخرى هو تحريف. أي أن صرف القول عن ظاهره تحريف. فهل نحن هنا أمام ظاهرية صارمة؟ هذه الحرفية تتحوّل عند نقل الخبر إلى أن يكون الناقل شاهداً يبلغ الغائب، إذ الغائب الناقل للخبر لا ينقل لنا إلاَّ نفسه(100). (**فتوحات** ج1، ص403. أيضاً ج4، ص147، عثمان يحيى). يريد ابن عَرَبي من ذلك أن يكشف عن الناقل الحقيقي للخبر، وهو الذي يكون دوماً مُشاهداً للرسول وغير غائب عنه أبداً. إنه الولي الوارث. إن ظاهر القول ليس تعبيراً عن الحقيقة، وإنّما هو نفسه حقيقة(101). (ميشال شودكيفيتش، **بحر بلا ساحل**، ص45). فلما كان الحقّ هو الظاهر والباطن، فإنه يكون من الصعب إحداث انفصال في كلامه سبحانه بين اللفظ والمعنى، أو بعبارة اللسانيين، بين الدال والمدلول. ويترتب على ذلك أن هرمينوطيقا الشيخ الأكبر لا تبحث عن معنى لا يقتضيه الحرف نفسه. يقول ميشال شودكيفيتش: «يمكننا أن نعتبر عمل ابن عَرَبي، بدون أي تعسف، أنه بأكمله تعليق قرآني. وهو عمل يكشف عن منهج في التأويل لا يبحث عن ماوراء الحرف خارج الحرف؛ وإنّما يبحث عنه في الحرف نفسه»(102). كل كلمة في القرآن الكريم، بالنظر إلى جسدها، تقول المعنى بأكمله، بغضّ النظر عن المُؤوّل لها.

إنّ هرمينيوطيقا القراءة الأكبريّة تفيد أن قراءة القرآن هي قراءة يقوم بها مختصر الوجود الذي هو الإنسان، للوجود الذي هو نفسه كتاب مسطور. غير أن هذا المختصر هو فرقان، أي برزخ فاصل بين الحقّ والخَلْق. هذا يعني أننا بالفرقان نقرأ القرآن الذي هو جمع. وفي الوقت ذاته فرقان بين الحقّ والباطل. بين الحقّ والخلق فاصل أُنطولوجي، وبين الحقّ والباطل تمييز معرفي؛ إذ ليس في الوجود باطل، إنّما الباطل يأتي من أفعال الخَلْق.

المُؤوّل للقرآن، إذن، ليس هو هذا «الإنسان» أو ذاك؛ وإنّما هو الإنسان الكامل من الرجال. لكي نعلم هذا المعنى ينبغي أن نفهم التمييز الذي يقيمه

---

(100) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص403؛ انظر أيضاً: ج4، ص174 من تحقيق عثمان يحيى.

(101) شودكيفيتش، **بحر بلا ساحل**، ص45.

(102) المرجع السابق.

ابن عَرَبي بين العِلم والفَهْم من جهة، وبين الكلام الماهيّة الذي هو كلام اللّه، والكلام الصورة الذي هو الكلام في صورته البشرية من جهة أخرى، هذا فضلاً عن أهميّة إدراك المراد من الكلام عند المتكلّم به، أي قصدية الكلام، وليس الوقوف عند ما يحمله الكلام من التباس في الدلالة. كيف ذلك؟

من المهمّ أن نُشير إلى أن ابن عَرَبي يكشف في فكره عن رُباعيّة الوجود، وهي رباعية لا تقف عند مستوى الحديث عن العناصر الأربعة، والطبائع الأربع، وعن الأخلاط الأربعة، وهو في ذلك يقول ما يقوله الفلاسفة، وإنّما هي رباعيّة تمتدّ عنده إلى الحديث عن مراتب الوجود الأربع، والعوالم الأربعة، والأسماء الأربعة. والرجال الأربعة، وتمتد أيضاً إلى هرمينيوطيقا القراءة؛ لأن **القرآن الكريم** ينبغي أن يُعلم من أطراف أربعة، وهي الظاهر والباطن والحدّ والمَطْلَع». يقول ابن عَرَبي: «ومن ذلك ما يجمع الظهر والبطن والحدّ والمَطْلع. من الباب 417، قال: «ما من شيء إلاّ وله ظاهر وباطن وحدّ ومَطْلع. فالظاهر منه ما أعطتك صورته. والباطن ما أعطاك ما يُمسك عليه الصورة. والحدّ ما يميّزه عن غيره والمَطْلع منه ما يعطيك الوصول إليه، إذا كنت تكشف به. وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطلعه». وقال: «لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكلّ شيء وبين الأربعة الأسماء الإلٰهيّة الجامعة. الاسم الظاهر وهو ما أعطاه الدليل. والباطن وهو ما أعطاه الشرع. والأوّل بالوجود والآخر بالعلم»[103].

ما الذي يقوله ابن عَرَبي في هذا النصّ ويرتبط بالهرمينيوطيقا عنده؟

إنه كما يلي:

1 ـ إن هذه الأمور الأربعة تشمل كل شيء، بما في ذلك الوجود **والقرآن** وقراءتهما معاً. ظاهر الوجود والقرآن والإنسان، هو عالَم المُلْك والشهادة، وصورة الإنسان الحسيّة، والكلام الصورة. أمّا الباطن، فهو الأرواح المدبّرة للصُوَر الحسيّة في الوجود، وهي أرواح تأتي من عالم الغيب والملكوت، كما أنّ الباطن هو الكلام الماهيّة. أمّا الحدّ فهو ما به يتميّز الوجود عن الموجود، وما يتميّز به

(103) ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، الباب 559، ص411.

الإنسان عن باقي المخلوقات. إن الحدّ هو الأعراف الذي هو سُورٌ فاصل بين الجنة والنار، وبين السعادة والشقاء. وهو من عالم البرزخ والجبروت. الحدّ هو أيضاً الضابط لحضرة العِزّة وهي حضرة تَحُول دون وحدة الوجود التي تذوب فيها كل الأطراف. فالحدّ مانع وحاجز يحول دون الانصهار والذوبان. يقول ابن عَرَبي عن الاسم العزيز وحضرة العِزّة: «والضابط لهذه الحضرة الحدّ المقوّم لذات كل شيء محدود. وما ثَمّ إلاَّ محدود، لكنه من المحدود ما يُعلم حدّه وما لا يُعلم حدّه. فكل شيء لا يكون عين الشيء الآخر كان ما كان فذلك المانع أن يكون عينه هو المُسمّى عِزًا وعِزّةً. واللّه يقول الحقّ وهو يهدي السبيل»[104]. أمّا المَطْلع، فيُشير إلى الغاية في الوجود، وفي الإنسان، وهي التخلّق بالأسماء الإلٰهيّة والتعلّق بها والتحقّق بها أيضاً. ولذلك كان المَطْلع هو عالَم الأسماء الإلٰهيّة.

لكن د. نصر حامد أبو زيد يذهب إلى حدّ تطبيق هذه الجوانب على اللّه سبحانه. يقول: «هذه الجوانب الأربعة لكلّ من العالَم والإنسان تنطبق على اللّه نفسه، أو على مرتبة الأُلوهية»[105] . هذه الفكرة يعيدها هذا المفكّر بصيغة أخرى عندما يقول: «فالإنسان موازٍ للأُلوهة أو هو على صورة اللّه»[106]، وذلك من خلال فهمه للقول الأكبري التالي: «فالعالَم بالإنسان على صورة الحقّ». إن قول نصر حامد أبو زيد أعلاه، لا يميّز بين الاسم اللّه وبين الحقّ والأُلوهية والأُلوهة. والحال أن الأُلوهية مرتبةٌ واللّه سبحانه لا ينطبق عليه شيء؛ لأنه ليس مرتبةً. كما أن الحقّ هو اسم من أسماء اللّه، في حين أن الاسم اللّه جامع لكلّ الأسماء. وقول ابن عَرَبي يبيّن أن كل شيء تنطبق عليه هذه الأمور الأربعة. واللّه سبحانه ليس شيئاً يُدرَك. ما يُدرَك هو الأُلوهية التي تشمل هذه الجوانب الأربعة.

2 ـ إن ابن عَرَبي يبتعد عن الفلاسفة والمتكلّمين الذين يحصرون الظاهر والباطن في القرآن فقط، ويسعون إلى تجاوز الظاهر عندما يتبيّن لهم الباطن تبعاً لفَهْمهم له وتبعاً للمنهج الذي يتّبعونه، سواءٌ كان برهاناً كلاميًا أو برهاناً فلسفيًا. مع ابن عَرَبي يظلّ الظاهر محتفظاً بقيمته، لأنه الوجود نفسه؛ وهو ما يعطيه

(104) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، الباب 558، ص207.

(105) أبو زيد، **فلسفة التأويل**، ص276.

(106) أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، ص233.

الدليل، في حين أن الباطن لا يعطيه دليلاً ولا منهجاً؛ وإنّما هو في الشرع قائم، غير أن كيفية بلوغه تكون باكتشاف مَطْلعه الذي هو غايته. يقول: «إذا كنت تكشف به» أي لا بك، يعني من دون اللجوء إلى العقل كقوة إدراكية. بعبارةٍ أخرى، أن تكون متلقيًا خالصاً.

2 ـ العوالم الأربعة ومشكلة الفَهْم

يترتب على هذه الجوانب الأربعة عوالم أربعة ورجال أربعة كما يلي:

أ ـ عالَم المُلْك والشهادة، وهو عالَم الظاهر ورجاله لهم التصرف في هذا العالم إنهم الذين ﴿صَدَقُواْ مَا عَـٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْـهِ﴾.

ب ـ عالَم الغيب والمَلَكوت، وهو عالَم الباطن ورجاله لهم التصرّف في هذا العالَم. إنهم الذين ﴿لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَـٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾. لهم القدرة على استنزال أرواح الكواكب بالهِمّة في ما يبتغونه.

ج ـ عالَم البرزخ والجبروت، وهو عالَم الحدّ ورجاله هم رجال الأعراف. ﴿وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾. لهم التصرّف في الأرواح النارية في هذا العالم. وهم من أهل الشَّمّ.

د ـ عالَم الأسماء الإلٰهيّة، وهو عالم المَطْلع ورجاله هم الملامتية. ولهم التصرّف في البرزخ المطلق.

إن هؤلاء الرجال يستمدّون العلم من أرواح هذه العوالم عبر رحلة الخيال والمعراج الصّوفيين، وهو العِلم الذي يمكّنهم من الإنصات إلى القرآن الكريم ومن التأثير في العوالم. نحن هنا أمام عملية تطهير وتحرّر واختزال أمام تجاوز المباشر والحسّي نحو اكتشاف المعنى، معنى الوجود في تركيبه الرباعي ومعنى القرآن في هذا الوجود؛ بحيث ينتقل العارف من مستوى الكلام الصورة إلى الكلام الماهيّة. نحن أمام مجاوزة فينومينولوجية لمُعطيات الوضع والاصطلاح في اللغة التي هي من مُعطيات الظاهر نحو رؤية الوجود نفسه كلاماً إلٰهيًا في الباطن الذي هو روح العالم. وفي اتّجاه البرازخ الفاصلة بين العوالم، وكل ذلك من أجل غاية التعلّق بالأسماء الإلٰهيّة التي هي مَطْلع الوجود وغايته.

هل يمكن عقد مقارنة بين هذه الأمور الأربعة وبين العلل الأرسطية الأربع؟ هل يمكن اعتبار الظاهر علّةً ماديّةً والباطن علّةً صُوَريّةً والحدّ علّةً فاعلةً والمَطْلع علّةً غائيّةً؟ هل نحن أمام الصانع كما يفهمه أفلاطون في **محاورة طيماوس**، بحيث يكون الظاهر هو الهيولى والباطن هو النماذج المثالية والحدّ هو الصانع والمَطْلع هو النظام؟ نُثير هذه الأسئلة ليس للإجابة عنها، وإنّما فقط نظراً للتشابه الذي يقوم بين المذاهب الميتافيزيقية؟

3 ـ القراءة بين العلم والفَهم

تميّز الهرمينيوطيقا الأكبريّة في فعل القراءة بين العِلم والفَهْم. وهما معاً يرتبطان بنوعين من الكلام. يقول ابن عَرَبي: «اعلم أن الكلام على قسمين: كلام في مواد تُسمَّى حروفاً، وهو على قسمين: إما مرقومة، أعني الحروف وتُسمّى كتاباً أو متلفّظاً بها. وتُسمّى قولاً وكلاماً. والنوع الثاني، كلام ليس في مواد. فذاك الكلام الذي لا يكون في مواد يُعلم ولا يُقال فيه يُفهم. فيتعلّق به العِلم من السامع الذي لا يُسمع بآلة، بل يُسمع بحقٍّ مجرّد عن الآلة. كما إذا كان الكلام في غير مادة فلا يُسمع إلاّ بما يناسبه. والذي في مادة يتعلّق به الفَهْم، وهو تعلّق خاص في العلم»[107]. يميّز الشيخ الأكبر بين الكلام في مادة وآخر ليس في مادة. الأوّل يقوم على الوضع والاصطلاح، ويكون هو القول بالنسبة إلى الكتابة والكلام بالنسبة إلى اللفظ. هذا الكلام يُفهم بآلة الإدراك. يصفه نصر حامد أبو زيد بالكلام الصورة، بخلاف الكلام الذي ليس في مادة، وهو الكلام الإلٰهي خارج الوضع والاصطلاح، الكلام الماهيّة، وهو الذي يُعلم بغير آلة. الكلام الماهيّة جوهريّ والكلام البشري اعتبارٌ وعَرَضٌ. الأوّل، يتعلّق به العلم، والثاني الفَهْم. الأوّل غير محدود لأنه لا يتقيّد بآلة، والثاني محدود بها. الأوّل واحد، والثاني مصاب بالكثرة.

لكن ينبغي أن نعلم أنّ الكلام البشري إن كان الفَهْم متعلّقاً به، فإنه يكون مسبوقاً بالعلم، لكن ليس العلم الذي يتعلّق به الكلام الماهيّة. فهذا العلم المتعلّق بالكلام الصورة يكون الفَهْم أدقّ منه، وهما معاً يتعلّقان باللغة التي هي في الوضع

(107) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص25.

والاصطلاح، وكذلك بقصدية المتكلّم. يقول ابن عَرَبي: «فإذا عَلِم السامع اللفظة من اللافظ بها أو يرى الكتابة، **فإن عَلِم مراد المتكلّم في تلك الكلمة مع تضمّنها في الاصطلاح معاني كثيرة خلاف مراد المتكلّم بها فذلك الفَهْم**، وإن لم يعلم مراد المتكلّم من تلك الكلمة على التفصيل واحتمل عنده وجوه كثيرة ممّا تدل عليه تلك الكلمة ولا يعلم على التعيين مراد المتكلّم من تلك الوجوه ولا هل أرادها كلّها أو أراد وجهاً واحداً أو ما كان، فمع هذا العلم بمدلول تلك الكلمة لا يُقال فيه: إنه أُعطي الفَهْم فيها وإنّما أُعطي العلم بمدلولاتها كلّها لعلمه بالاصطلاح، لأن المتكلّم بها عند السامع الغالب عليه أمران: الواحد (هو) القصور عن معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان. والأمر الآخر (هو) أنه وإن عرف جميع مدلولاتها، فإنه لا يتكلّم بها إلاّ لمعنى تقتضيه قرينة الحال. فالذي يفهم مراده بها فذلك الذي أُوتي الفَهْم فيها، ومن لم يعلم ذلك فما فَهِم، فكان المتكلّم ما أوصل إليه شيئاً في كلامه ذلك»[108].

إذا كان د. نصر حامد أبو زيد يستخلص من هذا النصّ التمييز بين الفَهْم والعلم على اعتبار أن الأوّل «تعيين للمعنى المقصود من اللفظ»[109]، ويكون العلم بذلك في مجال التعميم ويخرج عن دائرة التحديد، فإنه لم يذهب بعيداً في هذا التمييز.

إن ما يكشفه هذا النص لا يتعلّق باللفظ من حيث هو لفظ، وإنّما باللفظ عند المتكلّم به. فنحن هنا أمام الدور الذي تمارسه الذات التي تتلقّى فعل الكلام، كما أننا أمام قدرة المتلقّي على فَهْم قصد المتكلّم من اللفظ. هذا يعني أن اللفظ لا يحمل أي قصد غير ذاك الذي يعطيه المتكلّم به له. إن اللفظ بالنظر إلى ذاته هو مُلتبس الدلالة. والفَهْم يزيل هذا الالتباس بخلاف العلم الذي يظل مُلْتَبساً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الفَهْم لا يتعلّق بالكلام من حيث هو كلام، وإنّما بالاتصال بالمتكلّم نفسه وفهم مقصده أو مراده، بحيث تنتفي واسطة اللفظ بينهما. ويترتّب على ذلك أن يكون العلم أدنى من الفَهْم، لأن العلم يتعلّق

(108) المرجع السابق نفسه.

(109) أبو زيد، **فلسفة التأويل**، ص284.

باللفظ والفَهْم يتعلّق بقصدية المتكلّم، في إطار التواصل. العلم يقود إلى الفَهْم عبر عملية تأويلٍ لكلام المتكلّم. التأويل، بهذا المعنى علم يقود إلى غياب التأويل وذلك عندما يحصل الفَهْم، أي حصول دلالة واحدة عند المتلقّي يقتضيها اللفظ عند المتكلّم. يقول هيدغر: «إن التأويل في الواقع هو أوّلاً تبيين، تطوير للفَهْم، تطوير لا يحوّل الفَهْم إلى شيء آخر، لكنه يجعله فَهْماً»[110].

لقد سبق أن ميّزنا بين الكلام الماهيّة الذي يرتبط به العلم والكلام الصورة الذي يتعلّق به العلم والفَهْم معاً. العلم الأوّل أقوى أنطولوجيًا ومعرفيًا من الفَهْم ومن العلم الثاني الذي يكون الفَهْم أقوى منه. هذا العلم الأقوى هو **القرآن الكريم**. كيف يتمكّن المتلقّي البشريّ من العلم بالعلم الحاصل في اللغة الإلٰهيّة؟ هل المتكلّم البشري مماثل للمتكلّم الإلٰهي؟ يقول ابن عَرَبي: «وأما كلام اللّه، إذا نزل بلسان قوم فاختلف أهل ذلك اللسان في الفَهْم عن اللّه ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات، مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم وإن اختلفوا فقد فَهِم عن اللّه ما أراده، فإنه عالم بجميع الوجوه تعالى. وما من وجه إلاّ وهو مقصود للّه تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المُعيَّن ما لم يخرج من اللسان، فإن خرج من اللسان فلا فَهْم ولا عِلم. وكذلك أصحاب الأخذ بالإشارات، فإن إدراكهم لذلك في باب الإشارات في كلام اللّه تعالى خاصةُ فَهْم فيه، لأنه مقصود للّه تعالى في حقّ هذا المُشار إليه بذلك الكلام. وكلام المخلوق ما له هذه المنزلة. فمن أُوتي الفَهْم عن اللّه من كل وجه فقد أُوتي الحكمة وفصل الخطاب وهو تفصيل الوجوه والمرادات في تلك الكلمة»[111].

يترتّب على هذا القول الأخير ما يلي:

- هناك فرق بين المتكلّم البشري والمتكلّم الإلٰهي، يتمثّل في أن الأوّل يفصل في دلالات الكلمة بين هذه الدلالات والدلالة الواحدة التي يقصد تبليغها إلى الغير. في حين أن الكلام الإلٰهي لا تنتهي دلالاته. ولذلك فإن الاختلاف بين

(110) ريكور، **من النص إلى الفعل**، ص64.
(111) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص25.

الناس في تلقي هذه الدلالات مقصود لله تعالى. كلمات اللغة الإنسانية فيها تعدّد دلاليّ مُلتبس. وكلمات اللغة الإلٰهيّة فيها وجوه دلاليّة تتعدّد بتعدّد المُتلقّين لها داخل اللسان نفسه. كثرة وجوه الكلمة في اللغة الإلٰهيّة ترجع إلى تفاوت الناس في التصديق. ولذلك فإن من يستطيع الإحاطة بكل هذه الوجوه هو الذي يُؤتى العلم أو الحكمة. أمّا الذي يقتصر على وجهٍ منها دون الوجوه الأخرى فهو الفاهم فقط. يمكن أن نعبّر عن هذه الفكرة مستعملين التعابير الحديثة فنقول: لا يتعلّق الأمر بفحص إبستيمولوجيّ للكلام الإلٰهي. لأنّ مثل هذا الفحص يعطي الأولوية للذات على النص، وإنّما ينبغي أن تقوم هناك لحظة أُنطولوجية يكون فيها المتلقّي متعلّقاً بالوجوه المختلفة المقصودة للغة الإلٰهيّة. من دون أن يكون خارجاً عن هذا القصد. بالفعل، فإن شيخ العارفين لا يخرج بالتأويل على المعاني التي لا يحملها الحرف القرآني. إن التأويل هو، بشكلٍ ما، إبانة عمّا هو حاصل في النص من قبلُ. إنه إرجاع اللفظ إلى دلالته الأصليّة. وهي دلالة قائمة في الحروف التي يتركّب منها. ومن ثم يتمُّ استبعاد الذات في تأويل الموضوع. وإنّما الموضوع نفسه هو الذي ينكشف كما هو عليه في نفسه. هناك إذن ما يمكن أن نُطلق عليه مع ابن عَرَبي فَهماً قَبْليًا غير مشروط باللغة البشرية وهو فَهم لا تقدّمه الإبستيمولوجيا، لأن هذه الأخيرة تبقى في تخوم ما تقدّمه لغة الوضع والاصطلاح. بلوغ هذا الفَهم القَبْلي هو الحكمة.

المُتلقّي الفاهم للغة **القرآن** هو كما قلنا أعلاه إنسان كامل، أي أنا خالص. والأنا الخالص يتمُّ تأويله عبر تحليلية الدازاين مع هيدغر إلى هذا الموجود الموهوب الفَهم الذي له القدرة على طرح سؤال الوجود، هذا الموجود الموهوب هو عند ابن عربي جلاء مرآة العالم وجلاء دلالات اللغة الإلٰهيّة، لأنه هو نفسه من كلمات هذه اللغة. بدون الإنسان يبقى العالَم غير مفهوم، وغير معروف؛ وبالإنسان يمكن معرفته. غير أنّ هذه المعرفة تقوم على رؤية تتجاوز الكلام الصورة. لأن هذا الكلام هو مجرّد تلفُّظ ثانٍ يأتي بعد الفَهم. والفَهم ليست وظيفته التواصل وإنّما الإظهار. إظهار وجوه اللفظ الإلٰهي الواحد. إن الفَهم عند ابن عَرَبي هو انفتاح الوجود في الكلام الإلٰهي. وظهور هذا الكلام في الممكنات، يعني ذلك أنه ينبغي للغة الإنسانية إذا أرادت أن تمحو الفجوة بينها وبين اللغة الإلٰهيّة أن تعمل على الإنصات إلى هذه اللغة. أن تقول ما هو من قبلُ مفهوماً في اللغة الإلٰهيّة.

هيدغر نفسه يبيّن أن الخطاب هو تلفُّظ ما هو فَهم كما أنه تلفُّظ يدلّ على نظام الوجود الممكن فَهمه[112].

إذا كان ابن عَرَبي في النص أعلاه يتحدّث عن الفَهم عن اللّه أيضاً بالإشارات، فإنّما لأنه يعلم بأن اللغة المنطوقة ليست فيها القدرة على عبور الهُوّة الفاصلة بين الكلام الصورة والكلام الماهيّة. فاللغة البشرية هي بمثابة بطاقات تحجب عنا الحقيقة وتمنعنا من رؤيتها لأن هذه اللغة كما يقول برغسون «لا تستبقي من الشيء إلاّ وظيفته الأكثر عموميّةً ومظهره المبتذل، ومن شأنها، حين تتسلل بيننا وبين الشيء أن تحجب صورته عن أعيننا»[113].

إذا كان برغسون يعتبر اللغة حجاباً كثيفاً يحجب عنا الحقيقة التي لا يتمُّ بلوغها إلاّ بالحدس الذي هو في نظره ميتافيزيقا تستغني عن الرموز[114]، فإن ابن عَرَبي يعتبر لغة الميتافيزيقا، أي لغة القضايا المحكومة بالعقل مُقيَّدة، بخلاف الإشارات التي يمكن أن نقول عنها بأنها لغة لطيفة وشفّافة في إمكانها أن تعبر الهوة بين اللغة الإنسانية والكلام الإلٰهي. وكأن الإشارات هي كلام من غير آلة.

هكذا نصل إلى القول: إن اللغة الإلٰهيّة هي التشكُّل الوجودي للعالَم **وللقرآن الكريم**. واللغة الإنسانية هي مظهرها الحاصل في التاريخ وفي التجربة البشرية. غير أن هذا الكلام البشري مُلْتَبِسٌ بفعل التصاقه بهذه التجربة. إنه كلام يقول شيئاً ما ثم يُخفيه بعد ذلك، أو أنه يقول شيئاً ما ويريد أن يقصد بذلك شيئاً آخر. لذلك، يتوجّب على العارف أو الهرمينيوطيقي الأكبري أن يسافر في اتّجاه الفَهم عن اللّه عبر عمليّة الإصغاء بدلاً من البقاء في مستوى لغة التواصل اليومية. لذلك، فإن الفَهم ليس إنتاجاً للعلم وإنّما هو تلقّيه واستقباله. العلم إذن هو فَهم صامت يستقبله الكلام. هرمينيوطيقا ابن عَرَبي هي إصغاء إلى الكلام الماهيّة الذي فيه يكون الوجود منفتحاً ومنكشفاً. إنها تحيل إلى مراد المتكلّم الإلٰهي، وليس إلى الدلالات التي يحتملها اللفظ، لأن مراد المتكلّم الإلٰهي يحيل إلى الأشياء نفسها. هكذا، فإنه

---

(112) ريكور، **من النص إلى الفعل**، ص65.

(113) Bergson, Henri. *Le Rire Essai sur la signification du comique*, 97 éd., PUF, 1950, p.117.

(114) برغسون، **الفكر والواقع المتحرك**، ص180.

إن صحّ الحديث عن حلقة هرمينيوطيقية أكبرية، فإنها حلقة تقوم على الأسبقية الأُنطولوجية للعلم على اللغة البشرية وهو العلم بالوجود الذي ينبغي طلب الزيادة منه ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾. فهو علم غير إبستيمولوجيّ وإنّما هو أُنطولوجي لأنه لا يحصل بآلة ولأنه ليس في مواد. أليس الكلام في غير مادة أكثر شِعرية من الذي في مادة ويُدرَك بآلة؟

لا تسعى هرمينيوطيقا ابن عَرَبي إلى الخروج من دائرة التفكير العقلي لأنها تقيم تواصلاً مع القارئ؛ لكنها أيضاً تسعى إلى الكشف عن الهوامش التي أقامها العقل بحكم سيادته على الفلسفة. إنها كتابة تستعيد الشِعري والمُتَخَيَّل إلى دائرة التفكير. إنها تقوم بالكشف عن تعارض العقل الذي يتجلّى في طبيعته التقييدية في الوقت الذي يدّعي فيه الإحاطة بكل شيء. إنه يُنتج الحقيقة ضمن فلسفة الحضور، ويتّجه نحو تصوّر سلبي للغياب. كتابة ابن عَرَبي تُظهر الحقيقة على أنها ليست تمثُّلاً يقف عند مستوى التماثل والتطابق وإنّما باعتبارها أمراً برزخيًّا، وإن شئنا قلنا لها طبيعة مُتشظيّة، نظراً لكونها تريد أن تبيّن مختلف الأوجه المرادة للّه في كلامه تعالى؛ والكشف عن هذه الطبيعة المُتشظيّة يقتضي حفراً وإثارةً للأزندة التي تقود إلى عملية إظهار المختفي، الذي يزيد في طلب العلم بالوجود. إن العقل في الفلسفة يُصرّ على أن يتقولب الوجود في الفكر الذي يُنتجه. في حين أنه مع ابن عَرَبي يتّجه إلى إظهار حركة الوجود التي لا تقبل أي حصر أو قولبة.

يحملنا ابن عَرَبي على بُراق التأويل من أجل الكشف عن العلاقات الممكنة بين كلامنا وكلام اللّه تعالى. غير أننا نركبه انطلاقاً من التجارب التاريخيّة وهو ما يريد شيخ العارفين أن ينبّهنا إلى كوننا لم نُحسِنْ ركوب هذا البُراق بهذه الكيفية. إنه يريد أن ينقلنا من جهات الكلام البشري إلى أَوْجُه القول الإلٰهي، لأن هذه الأَوْجُه سابقةٌ على تلك الجهات. إننا ننتمي إلى أنفسنا قبل أن نعلم ذلك بالوعي الذي لدينا، وهذا يعني أنه يوجد شيءٌ قبل الوعي وقبل الفَهْم وقبل الكلام. والهرمينيوطيقا الأكبرية تكشف عن هذه القَبْلية.

إن ما يسعى إليه شيخ العارفين ليس هو إثبات الأولوية الأُنطولوجية والمعرفية للكلام الإلٰهي فحسب، وإنّما، أيضاً، إلى الكشف عن الإحراج الذي يصيب مَنْ يقف عند مستوى اللغة البشرية في الكشف عن المقاصد الإلٰهيّة من أَوْجُه الكلام

وليس من جهاته. هذا أمر اقتضى منه حواراً مع الآخرين من الفقهاء والفلاسفة والمتكلّمين والصّوفية، ممن لا يستطيعون الغوص في بحر **القرآن الكريم**. لقد سعى نحو الكشف عن موضوع الفَهْم الذي هو في حقيقته غائب في الحروف. لذلك يمكننا القول إن ابن عَرَبي يحفر في فينومينولوجيا الحرف المنطوق والمرقوم، عبر تأويل هرمينيوطيقي **للقرآن**، يقوم به مختصر الوجود الذي يكشف عبر الحرف عن الوجود في ذاته؛ إذ إن من عرف نفسه عرف ربّه، وعرف أصله. إن ما يكون في الحقيقة موجوداً ليس هو ما يبدو لنا في مستوى الرأي أو الحس المشترك، ليس هو ما يكون في مستوى المُشار إليه، وإنّما هو ما لايظهر. إنه طبعاً يظهر لذاته، لكنه لا يظهر لنا إلاّ بالتأويل. إن الذي لا يظهر في لغة المواضعة والاصطلاح هو حقيقة الكلام الإلٰهي، غير أن هذه الحقيقة هي التي تعطي لهذه اللغة البشريّة أساسها. غير أن هذه الأخيرة حجاب على الأولى. فالأمور كلّها حُجُبٌ بعضها على بعض. فسواءٌ تعلّق الأمر بالأشياء أو الكلمات، فإن كل شيء هو حجاب. وإن أعلى حجاب هو الظاهر. لذلك، فإنْ كان الظاهر حجاب الباطن، فإن الاسم الظاهر حجاب على سائر الأسماء الإلٰهيَّة، ولذلك كان الوجود المضاف الذي هو ظاهر حجاب على الوجود الحقّ، وصارت اللغة البشرية حجاباً على اللغة الإلٰهيَّة، وإن كانت هذه الأخيرة هي أصل ظهور تلك.

الهرمينيوطيقا هي بمثابة سَفَر نحو هذا الأساس على قَدْر ما يُعطيه اللّٰه للعارفين من العلم. فالتأويل ليس في الدرجة نفسها، إذ إن هناك تأويلات سيئة. تريد الهرمينيوطيقا أن تبلغ الكوني في اللغة. وليس هذا الكوني إلاّ الوجود نفسه. وإن شئتَ قلتَ الأصل في الظهور. غير أن التأويل السيِّئ هو الذي يبقى مسجوناً في المذهب أو العقل أو المعتقد الواحد أو اللغة البشريّة.

لكن من المعلوم أن الكلام الإلٰهي ليس مُبلَّغاً إلى الناس إلاّ في لغتهم البشرية، التي هي لغة تواصل لا لغة الحقيقة. والحقيقة تكون مُبلّغة في هذه اللغة، تبعاً لتاريخ المعرفة والفَهْم البشريين، وتبعاً للظروف، غير أنها واحدة لا تتبدّل. والكلام الحامل لهذه الحقيقة لا تبديل فيه. فلا تبديل في كلمات اللّٰه تعالى. لكن المشكلة التي تُطرح هنا هي أن الكلام الإلٰهي ينزل في لغة بشرية. والهوة بينهما شاسعة جداً، ولذلك فإن ابن عَرَبي ينصحنا بأن ننظر إلى القرآن ليس بما أُنزل على العرب وإنّما بما أُنزل على النبي محمد ﷺ. يقول الشيخ الأكبر: «أنظر في

القرآن بما أنزل على محمد ﷺ، لا تنظر فيه بما أُنزل على العرب فتخيب عن إدراك معانيه؛ فإنه نزل بلسان رسول اللّه ﷺ لسان عربي مُبين نزل به الروح الأمين على جبريل عليه السلام على قلب محمد ﷺ فكان من المُنذرين، أي من المُعلّمين. فإذا تكلّمت في القرآن بما هو به محمد ﷺ مُتكلّم، نزلت عن ذلك الفَهْم إلى فَهْم السامع من النبي ﷺ. فإن الخطاب على قَدْر السامع لا على قَدْر المتكلّم. وليس سمع النبي ﷺ وفَهْمه فيه فَهْم السامع من أُمته فيه إذا تلاه عليه»[115].

يكشف هذا القول عن عملية تلقّي الكلام الإلٰهي، وهو يميّز فيه بين درجات التلقّي. وهي درجات تختلف تبعاً لبُعدها أو قُربها من الأصل. إن الرسول محمد ﷺ تلقّى وسمع الكلام من المتكلّم الإلٰهي بتوسّط لسان عربي مُبين وهو لسان النبي نفسه. وليس لسان غيره من أُمته. هذا يعني أن إدراك المعاني القرآنية لا يكون بما يقوله النحاة واللغويّون وأصحاب البلاغة والبيان، إلخ، وإنّما يكون بلغة القرآن التي هي نفسها عربية. لكنّ لغة النبي العربية، سامعة مباشرة للكلام الإلٰهي والنبي مُنصت إليها بلا توسط لغة المواضعة والاصطلاح، في حين أن لغة النحاة الواصفة وغيرهم اصطلاحية. إنّ الرسول قد تلقّى هذه المعاني بلغتها وحروفها من دون فصل بين اللغة والدلالة، أي أنه تلقّاها بما هي عليه تلك المعاني في الوجود، وليس بما هي في عقل البشر وفَهْمهم. لكنّ النبي، بما هو رسولٌ ومبلّغٌ، يكون متكلّماً تسمعه أُمته على قَدْر ما هي عليه من الفَهْم، فإن الروح الأمين مُتكلّم والرسول سامع، والرسول مُتكلّم وأُمته سامعة. وكأننا هنا أمام درجات في الفَهْم، كلما اقترب السامع من سمع النبي كان متكلّماً وأكثر قبولاً وفَهْماً وتلقّياً واستقبالاً للحقيقة التي ليس فيها تبديل. يمكن التعبير عن هذه الدرجات باستعمالنا للظاهر والباطن، للشهادة والغيب. فما يعتبره العالِم من الناس باطناً هو عند الرسول ظاهر، وما هو عند الرسول باطن هو عند اللّه تعالى ظاهر، وليس عند اللّه غيب ولا باطن، إذ لا يَخفى عنه شيء. فكل شيء عنده شهادة.

لكن، من هو هذا الذي يكون أقرب إلى سمع النبي ﷺ؟ ثم لماذا يكون هناك تأويل سيّئ للقرآن الكريم؟ يجيب ابن عَرَبي عن هذا السؤال بقوله:

---

(115) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، الباب 559، ص427.

«الأعراب لا تعقل ما لا يعقل إلاّ حتى ينزل لها في التوصيل بما تعقله، لذلك جاءت هذه الكلمات على هذا الحد»[116]. ما يتحدّث عنه ابن عَرَبي هنا، والذي يقول عنه «على هذا الحد»، هو ألفاظ التشبيه في **القرآن الكريم**. ومن ثمّ، فإن كان **القرآن** قد خاطب الأعراب على قَدْر ما تعقله عقولهم، إذ إن كل إنسان هو على شاكلته، أو أن الله خاطب الناس بمختلف الطرق تبعاً لدرجات التصديق كما بيّن ذلك ابن رشد في كتابه **فصل المقال**، فإن التأويل السيّئ، هو الذي يقف عند مستوى عقليّة الأعراب، وهو تأويل المُجسّمة والمُشبّهة. يقول ابن عَرَبي: «وما ضلَّ من ضلَّ من المُشبّهة إلاّ بالتأويل وحمْل ما وردت به الآيات والأخبار على ما لم يسبق منها إلى الأفهام من غير نظر فيما يجب لله تعالى من التنزيه، فقادهم ذلك إلى الجهل المحض والكفر الصُرَاح»[117].

لو أنّ الناس ظلّوا على الفطرة ما شبَّهوا. وتركوا الأخبار والآيات على ما وردت فيها بلا تأويل. لكن هل هذا يعني ضرورة الأخذ بالظاهر من طرف الجميع؟ الجواب عن هذا السؤال بالنفي؛ لأن اللغة البشرية لا تكون فيها الألفاظ في الدرجة نفسها، ثم إن ابن عَرَبي، وهو يمارس تأويلاً أُنطولوجيًا على أساس فينومينولوجيا الحروف، يعبر الأفق الذي ينحصر فيه فَهْم العوام، وهو فَهْم لا يصل إلى الظاهر نفسه، وإنّما يقف عند ظاهر فَهْمهم، إلى مستوى آخر تحصل فيه المعانقة بين الاسمين، الظاهر والباطن، في لغة لا تقبل التوصيل، يعني ذلك أن ظاهر اللغة البشرية ليس هو ظاهر اللغة الإلٰهيّة، لكنّ باطن اللغة النبوية هو نفسه ظاهر اللغة الإلٰهيّة.

تقوم الهرمينيوطيقا عند ابن عَرَبي أيضاً بفَهْم دلالة الألفاظ وهي دلالة رباعية أيضاً. كما يميّز بين جماعات في الفَهْم وفي التأويل، فبالنسبة إلى الألفاظ نجده يميّز بين الألفاظ التالية:

- ألفاظ متباينة[118]: وتفيد اللفظ الذي لا يتعدّى مُسمّاه، مثل لفظ المفتاح

---

(116) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفر 2، الباب 2، تحقيق: عثمان يحيى، ص68.

(117) المصدر السابق، السِفر 2، الباب 2، ص103.

(118) في **تعريفات الجُرجاني** يتحدد التباين بأمرين هما: التباين الكلي والتباين الجزئي، الأول أن لا يتصادق شيئان على شيء أصلاً، والثاني أن يتصادقا في الجُملة، ص55.

ولفظ البحر. . .

- ألفاظ متواطئة، وهي تلك التي تُطلق على آحاد النوع الواحد، مثل الرجل والمرأة. . .
- ألفاظ مشتركة، وتفيد اللفظ الذي يُطلق على معانٍ مختلفة، مثل الإنسان والمشتري والعين. . .
- ألفاظ مترادفة، وهي تلك التي تكون مختلفة الصيغ، غير أنها تُطلق على معنى واحد، مثل الأسد والهزبر والليث. . .، ومثل السيف والحسام والصارم. . .، ومثل الخمر والصهباء والخندريس. . .

يعتبر ابن عَرَبي هذا التقسيم الرباعي للألفاظ من باب أُمهات الألفاظ، مثل الطبائع الأربع. إنها أُمهات تندرج ضمنها الألفاظ المشتقّة، مثل المستعارة والمتشابهة والمنقولة. المتشابه من الألفاظ، مثلاً، يلتحق بالمشترك. غير أن شيخ العارفين سوف يضيف ما انتهى إليه كشفاً وذوقاً وهو القول بقسمين من الألفاظ فحسب، إذ الألفاظ عنده إمّا أنها متباينة أو مشتركة، يعني إمّا أن اللفظ لا يتعدّى مُسمّاه، وإمّا أن يُطلقَ على معانٍ مختلفة ممّا يدخله في الدلالة المُلْتَبِسة. لكن المتباينة قد تشترك في النطق، والمشتركة قد تتباين في النطق[119].

يمكن القول إنّ الهرمينيوطيقا وكذلك السيمانطيقا المُعجمية تؤسّس قراءتها على الألفاظ المشتركة؛ فإذا كان اللفظ الواحد يأخذ أكثر من معنى واحد، فإن هذا يعني أنّ علاقة اللفظ بالمعنى غير مباشرة، بالتالي فإن إلحاق المعنى الواحد بهذا اللفظ هو عمل غير هرمينيوطيقي، ولاسيما أن هذه المعاني تكون في هذا اللفظ متزامنة. كل فَهْم للفظ، إذن هو تحويل لمعناه. لذلك نجد ابن عَرَبي يُدخل المشترك ضمن المتباين والمتباين في المشترك، ممّا يجعلنا أمام أُفق مفتوح للتأويل. في الاشتراك تتعاصر المعاني في زمن واحد وهي معانٍ من أزمنة مختلفة، لكن في المتباين يتمُّ تحويل الاشتراك عن طريق إيجاد حل له. لكن هذا الحل يقتضي من جهة معرفة موقع المعنى الذي يقصده التحويل ومعرفة جهته ضمن جهات الكلام البشري التي تسعى إلى أن ينعكس فيها وجه من أوجه الكلام الإلٰهي.

(119) المصدر السابق، ص70.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هذا يعني ضرورة الانطلاق من هذه الألفاظ في فَهْم المعاني القرآنية؟ الجواب عن هذا السؤال بالنفي، إذ هناك ما يوجد قبل اللفظ وقبل الاصطلاح وهو الحضرة الإلٰهيّة. إن العارف المحقّق هو الذي ينطلق في تأويله الهرمينيوطيقي من الأمور التي تقتضيها الحضرة الإلٰهيّة. وهذا المنطلق يؤهّله لاختراق حُجُب التشبيه وكل الصفات التي تصف الحقّ تعالى بالجهة والنزول والمعيّة والمكان والزمان، إذ الحقّ تعالى لا يتقيّد بشيء. فيتأكد لدى هذا العارف أن هذه الصفات مصروفة إلى الوجه الذي لا تقتضيه الجهة التي يعطيها التشبيه أو التمثيل. «وما وصف الحقّ به نفسه ممّا هو عندنا من صفات المحدثات. فلما تحقّق بهذا النزول عندنا حتى ظنَّ أكثر المؤمنين أن هذا له صفة استحقاق وتأوّلها آخرون من المؤمنين»[120].

ويتحدّث ابن عَرَبي عن جماعات أو طوائف تتفاضل فيما بينها من حيث **فَهْمها للقرآن الكريم** كما يلي:

- طائفة لم تُؤَوِّل. إنها لم تُشبِّه ولم تُنَزِّه. وهم أهل الظاهر من فضلاء المُحدّثين السليمو الفطرة.
- طائفة نَزَّهت، تبعاً لمقتضيات النظر العقلي، وهي التي سارت نحو وجهٍ من أَوْجُه التنزيه، إذ هناك تنزيه يجوّزه العقل وآخر لا يقبله. وتأويلها للألفاظ تابع لمقتضيات العقل وليس لمقتضيات الحضرة الإلٰهيّة. يعني أنهم يختزلون الوفرة الدلاليّة للآية القرآنية في المعنى الذي يطابق فَهْمهم النظري. لكن من بين هذه الطائفة من جوّز وأدخل الاحتمال في معنى الآية فقال بأنه يجوز أن يكون معناها هو كذا أو يكون كذا. ومنهم من قطع في معنى الآية ولم يقل بالجواز.
- طائفة نَزَّهت بتعظيم الحقّ وأفرغت نفسها من الفكر والنظر. تنزيهها يتجاوز التنزيه العقلي. هذه الطائفة تلتقي مع الأولى من حيث استفادتهم الفَهْم من غير نظر، وتتجاوزها من حيث سلوكها طريقاً آخر في الفَهْم، وهو إفراغ القلب من النظر الفكري من جهة، واتّباع آداب الجلوس والمراقبة

---

(120) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، الباب 558، ص209.

والحضور والاستعداد لقبول المعاني التي تَرِدُ منه تعالى من جهة أخرى. إن هذا أمر لا يحصل إلاّ بالتقوى. بالتقوى يحصل أخذ العلم عن اللّه تعالى. المعاني، والحالة هذه، لا تَرِدُ على هذه الطائفة، التي أطلق عليها ابن عَرَبي اسم العالية، عن طريق الفكر، وإنّما بالحضور والجلوس مع الحقّ سبحانه.

إنّ إفراغ العقل من الفكر هو شرط سلامته وسلامته هي القلب. والقلب هو بمعنى ما عقل قابل. وهذا العقل القابل نلمسه في أوّل آية نزلت على الرسول محمد ﷺ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾، يعني أن الرسول لا يريد أن يقرأ باسم قوة من قواه الإدراكية، عقلاً كانت أو فكراً، وإنّما بسم اللّه[121]. ويعلّق د. **علي أومليل** على كون **القرآن** يأمر بالقراءة قائلاً: «وهنا لا بدّ من ملاحظة، وهي أن الرسول الذي خوطب بأمر القراءة أجاب بأنه أُمي، ليس بقارئ. إلاّ أن ما يبدو هنا وكأنه مفارقة، ليس هو كذلك بالنسبة إلى المسلم. فأُمية الرسول لا تعني الجهل، بل تعني استعداداً فطريًا غير عادي لتقبُل العلم الحقّ[122]». ما هو فطري، إذن، لن يكون هو العقل المفتخر بأدلّته، وإنّما هو القلب من حيث هو مأوى الوجود، إذ إنه «وسعني قلب عبدي المؤمن». ومن المعلوم أن القراءة جمع. ولذلك لا يكون جمع الأمة إلاّ باللّه، وبالاستعداد القلبي لمشاهدة المعاني الإلٰهيّة الجامعة. يقول ابن عَرَبي: «فعندما كان منهم هذا الاستعداد، تجلّى الحقّ لهم معلّماً.

---

(121) في تفسيره لمعنى قراءة النص يبيّن حسن حنفي أنها علاقة بين ذات وموضوع ويرجع بنا إلى أول سورة في القرآن وإلى فعل اقرأ كفعل أمر ويقول: «ولما كانت الإجابة (**ما أنا بقارئ**) أي القراءة بمعنى مخارج الحروف وإصدار الأصوات بالفم بعد التعرف إلى الحروف بالعين، ثم تصحيح هذا المعنى الصوتي بمعنى آخر هو «افهم» في ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ أي أفهم وأدرك وأتصور فالقراءة نطق والنطق بداية الوعي باعتباره فَهماً» (انظر كتاب: «**الهرمينيوطيقا والتأويل**»، ألف، ط2، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، 1993، ص9). هذا الفَهم لا يستقيم إذ إن الرسول الكريم في إجابته «ما أنا بقارئ» إنما تفيد ما أنا بقادر على توجيه الرسالة إلى الناس من دون اللّه. فكان الجواب ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾، إذ القراءة جمع والقرآن سُمّي قرآناً لأنه جامع، والرسول نفسه جامع للكَلِم، لذلك فإن «إقرأ» يعني اجمعْ وضُمّ هؤلاء الأُميين تحت كتاب جامع ليشكّلوا أُمة.

(122) علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص30.

فأطلعتهم تلك المشاهدة على معاني هذه الأخبار والكلمات دفعةً واحدةً»[123] .

وهكذا فإن هرمينيوطيقا ابن عَرَبي إن كانت تقوم بتحديد دلالات الألفاظ، فإنها لا تقف عند هذه الدلالات التي تقدّمها الألفاظ للعقل المُؤَوِّل؛ وإنّما تتجاوز ذلك إلى فينومينولوجيا، أي إلى مشاهدة بصريّة للمعاني التي تحملها الألفاظ، وهي معانٍ تُعطى دفعةً واحدةً، أي تكون موهوبةً من الحقّ في الحَدْس الأصلي للعارف باللّه. من يكن مُعلِّمه هو الحقّ سبحانه، هو الذي له الأولوية في فَهْمه كلامه. وليس هذا إلاّ الإنسان الكامل الذي فيه تجتمع الحقائق الكونية والإلٰهيّة. يعني ذلك أن معاني الألفاظ لا تُفهم انطلاقاً من الوضع اللغوي للفظ وإنّما تأتي من الوضع الأُنطولوجي للغة الإنسانية من حيث هي حامل لمعانٍ إلٰهية.

هذا يفيد أن التأويل الهرمينيوطيقي عند ابن عَرَبي لا يحتجُّ على المعاني بالألفاظ كما هي مفهومة عند النحاة وغيرهم، وإنّما يحتجُّ عليها انطلاقاً من آداب الجلوس مع الحقّ سبحانه. فلا يفهم كلامه إلاّ من يكون في حضرة أُلوهيته. وإنْ شئتَ قلتَ من يتمكّن من معرفة نفسه. أن يكون العارف مُشاهداً للمعاني هو أن يكون مُكاشِفاً. غير أن المكاشفة لا تحصل بعين الحسّ، وإنّما بعين القلب. وما يراه القلب هو ما يكون مُنزّهاً بالعقل، والرؤية هنا تعني مشاهدة العارف بقلبه ما نزّهه صاحب النظر بفكره من دون مشاهدة. غير أن العارف، والحالة هذه، لا يجهل ما يجهله العقل من أوصاف التشبيه من دون أن يكون مُشبِّهاً. أمّا التنزيه فهو من المعاني التي يشاهدها بالقلب. غير أن العقل ينفي أن يكون ما هو من التنزيه مُندرِجاً ضمن ما يكون مُشاهَداً.

لكن هاهنا مشكلة هرمينيوطيقية، وهي: إن ما يفيده اللفظ من التنزيه في موقع يكون مُشبِّهاً في موقع آخر. ومن ثَمّ، فإنه لا ينبغي إطلاق اللفظ أو إرساله، أي جعل اللفظ الواحد يدلّ على المعنى الواحد، إذ المتباين يكون أيضاً مُشْتَركاً. والفصل بينهما لا يكون من حيث اللفظ، وإنّما من حيث بلوغ مستوى اللسان العربي المُبين الذي هو لسان رسول اللّه ﷺ، وليس اللسان الذي تعقل به الأعراب ما لا يعقل. إنّ إرسال المعنى الواحد على العبارة الواحدة هو تقييد. إنه أمر

(123) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر2، الباب 2، فقرة 46، ص74.

يمارسه العقل كما يمارسه المعتقد، وهو أمر ترفضه هرمينيوطيقا المشاهدة.

في إطار شروط تجريبية، معيشيّة في الوعي القصدي، أي في الوعي الحاضر المُتأدّب والمُعظِّم للحقّ سبحانه، يتمُّ التجلّي لهذا الوعي. لكن هل هذا يعني أن العارف المُشاهد للمعنى قد بلغ نهاية العِلم واخترق كُلَّ الحُجُب؟ الجواب عن هذا السؤال بالنفي. والسبب في ذلك هو أن بلوغ الباطن يكون حجاباً على الظاهر، مثلما يكون الظاهر حجاباً على الباطن. يقول ابن عَرَبي: «فإذا كنت مع الاسم الباطن الإلٰهي في حال شهود ورؤية، كان لهذا الاسم الباطن الذي أنت به في الوقت متحدٌ وله مشاهدٌ ستراً على الاسم الإلٰهي الظاهر. ولا تقل انتقل حكم الظهور للاسم الإلٰهي الباطن، وصار الباطن للاسم الظاهر، بل الظاهر على ما هو عليه من الحكم يعطي الصور في العالم كلّه. والباطن وإن كان مشهوداً فهو على حاله باطن يعطي المعاني التي تسترها الصور الظاهرة. فهذا أعلى الستور وأخفاها»(124). إن هذا القول يفيد أن الإنسان لا يمكنه أن يجمع في علم واحد بين حكم الاسمين الظاهر والباطن؛ إذ إن كلًّا منهما حجابٌ على الآخر وسِتْرٌ عليه. هذا أمر يفتح المجال أمام القراءة المتعدّدة للكلام الإلٰهي، أي أمام الهرمينيوطيقا. إن هذا أمر سنزيده توضيحاً في هذا الفصل، بعد قليل.

إنّ المُشاهد للباطن يغيب عن الظاهر، والذي يبقى عند المُشار إليه بالحس لا يشاهد الظاهر ولا الباطن من حيث هما اسمان إلٰهيان. إنهما اسمان يتعلّقان بعالمين كما رأينا ذلك أعلاه، عالم المُلْك والشهادة وعالم الغيب والمَلَكوت. إن انتقال حكم أحدهما إلى الآخر يقتضي تشابههما، والحال أن الظاهر يعطي الصور في عالم الشهادة، والباطن يعطي المعنى في الغيب وفي الكلام الإلٰهي. والصورة غير المعنى، إذ الصورة تحملها الألفاظ في لغة المواضعة والاصطلاح، والمعنى لا يكون مُشاهداً إلاّ مع آداب الجلوس مع الحقّ تعالى. يمكن القول: إن الصورة، هنا، لها طابع مكاني أو هندسي، في حين أن المعنى نفسيٌّ يتمُّ قذفه في قلب العارفين بالله. هذا يعني أن مشاهدة المعنى ليست هي ظهوره. فالمشاهدة غير الظهور. إذ المشاهدة تقتضي السَفَر من الظاهر إلى الباطن، ومن المُلْك إلى المَلَكوت.

(124) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، الباب 558، ص214.

لا يتعلّق الأمر، هنا بالقدرة المخلوقة في إخراج حكم الباطن إلى الظاهر أو العكس، إذ إن لكلّ حكم موطنه الذي لا يتعدّاه. ولذلك فإن الصور في عالم الشهادة يمكن أن تُنشئها الاعتقادات. وهذه الاعتقادات لا تُشاهد إلاّ بالعبارة. يعني ذلك أننا لا نُبصر ما اعتقده شخص ما وإنّما نبصر هذا الشخص عبر العبارة عن معتقده، أي عبر الصورة التي يكوّنها عن اعتقاده. ماذا يعني هذا بالنسبة إلينا في هذا الفصل؟ إنه يعني أن الاعتقادات لا تكون إلاّ في مستوى الظاهر. غير أن القلب يسعها. فينومينولوجيا ابن عَرَبي تسع كل ما قيل منذ بدء الخليقة، لكن ضمن هرمينيوطيقا القلب التي لا تقيّد الباطن بالظاهر، ولا الكلام الإلٰهي بلغة التواصل البشري.

مع ذلك، فإن ابن عَرَبي سوف يتجاوز هذه الطائفة المُشاهِدة نحو طائفة أخرى تنصت وتسمع. طائفة لها «الإلقاء والإلهام واللقاء والكتابة»[125]. العلم يأتي هذه الطائفة خبراً وكلاماً. ولديها علامة تعرفها هي لا غيرها. لكن كيف يحصل لدى هذه الطائفة الإلقاء والكتابة؟ أليس ابن عَرَبي ممّن يُلقى إليه ما يكتب؟ أليس الإلقاء من باب الآية ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾؟ هل نحن أمام هرمينيوطيقا تنصت إلى نداء الوجود من وراء حجاب الغيب؟ هل نحن هنا أمام عمليّة اختزال فينومينولوجي لكلّ الميتافيزيقا، ميتافيزيقا التمثُّل، من أجل جعل الوجود يوجد أو كما يقول هيدغر: ترك الوجود يوجد وليس أن نسجنه في الأفكار التي لدينا عنه! ألسنا هنا أمام قصدية تجعلنا ننصت إلى الوجود نفسه؟

هناك أكثر من طريقة للإجابة عن هذه الأسئلة، ونحن نختار طريقةً منها ليس على سبيل القطع وإنّما على سبيل التوضيح لا غير.

إذا ما توجّهنا بنظرنا نحو الاسم المؤمن ونحو حضرة الأمان، نجد أن هذه الحضرة إنّما تتعلّق بالأخبار الإلٰهيّة. وهي على قسمين: قسم، وارد في الكتب السماوية من **توراة وزَبُور وقرآن**، هذا القسم يُخبِر به الرسل عن الله سبحانه. هذا الفكر الرسلي، إن صحّ هذا التعبير، يبلغ بلا زيادة ولا نقصان، أي بدون أن تشتغل القوّة المفكّرة من حيث تبعيّتها للقوّة العقليّة. أمّا القسم الثاني، فيتعلّق بالأخبار التي تتعلّق بالكون، وتخصّ الأكابر من أهل الله. غير أن الإخبار عن

---

(125) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 2، الباب 2، فقرة 47، ص75.

هذين القسمين يقتضي شرطين: أوّلهما، الحضور الدائم مع اللّه والجلوس أدباً في حضرته. والثاني، العلم بمواقع الأخبار، بشكل يتمشى مع المواطن. غير أن العلم بمواقع الأخبار يحصل أصلاً في اللغة البشرية: «وأعني بالعلم العلم بمواقع الأخبار، وهو أنهم يعرفون الخطاب الوارد على لسان قائلٍ ما ممن له نطق في الوجود أين موقعه من العالَم أو من الحقّ»(126).

من يكون في حضرة الإلقاء والكتابة هو الذي يكون حاضراً بشكل دائم في القرب من الوجود، وفي علاقة دائمة بأمور الكون والحياة، وأن يكون عارفاً بمواقع الألفاظ الحاملة للأخبار من أي نوع كانت. بل ينبغي أن يحصل لديه العلم بهذه المواقع في المراتب الوجودية سواءً في الأحكام أو النسب أو الأعيان، أن تكون لديه القدرة على تصحيح الأخبار، ليس على الطريقة التي يقتضيها العمران، كما يرى ابن خلدون، وإنّما انطلاقاً من الوجود الرُّتبي، أي من إتقان لعبة المواطن وسكون الأشياء في الأماكن. يقول شيخ العارفين: «وهذا لا يقدر عليه إلاّ من حصر أعيان الموجودات، أعني أعيان المراتب، لا أعيان الأشخاص»(127) نحن هنا أمام هرمينوطيقا المواطن. يعني أنّ كل شيء يتعدّى موطنه هو انحراف وتشويه. إنّ هذا أمر لا يصدق على الخبر فحسب، وإنّما أيضاً على المعنى الذي تقدّمه الحروف للكلمات التي تتشكّل منها الآيات القرآنية. إن العارف بمواقع الأخبار هو الذي تكون لديه القدرة على تحديد المعنى، فلا يتعدّى به موطنه. ويترتّب على ذلك أن فهم أعيان المراتب هو الذي يفتح المجال أمام تأويل أُنطولوجي للمعنى.

نحن، هنا، أمام قاعدة لتصحيح الأخبار، لا تقوم على النقل وإنّما على طبيعة الوجود المُحدّد إلٰهيّاً. فكل خبر يمكن تصحيحه بناءً على هذه القاعدة. يعني أن العلم بمراتب الوجود لا يتنافى مع العلم بحقيقة الأخبار الإلٰهيّة. لذلك، فإن العالِم بهذه المراتب يأخذ العلم عن اللّه: «فإنه لا يأخذه إلاّ من اللّه فينظر ما يراد به فيوصله إلى محله، فيكون ممن أدى الأمانة إلى أهلها. ولهذا كان بعضهم يسد أذنيه بالقطن حتى لا يسمع كلام العالِم»(128).

---

(126) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، الباب 558، ص204.
(127) المصدر نفسه.
(128) المصدر نفسه.

إنّ التأويل الذي يمارسه ابن عَرَبي هو أمان، أي إرجاع كل شيء إلى موطنه، سواءٌ كان خطاباً إلٰهيًا أو شيئاً موجوداً. غير أن هذا الإرجاع يقوم على المعاناة، لكنه عند ابن عَرَبي راحة؛ لأنه تأويل يقوم على الكشف والإلقاء. لكن هاهنا مسألة أخرى في غاية الأهميّة وهي أن هناك من يتعب عند إيجاد المناسبة وعلاقة الترابط بين الخبر ومرتبته في الوجود، فيفوته خير كثير بسبب سماعه للخبر متأخراً نظراً لكونه لا يتمكّن من متابعة التحوّل في صور التجلّي والخَلْق الجديد. وهذا هو مُؤَوّل غير كامل. أمّا الكامل فهو الذي يشاهد مرتبة الخبر في وقت سماعه. وهو أمر يبعث على الراحة. ويندرج ضمن الآية الكريمة ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾. ألا تفسّر المشاهدة عند السماع الكم الهائل من مؤلّفات الشيخ الأكبر؟ أليست مؤلفات تتابع التجلّيات الإلٰهيّة وآثار الأسماء الإلٰهيّة في الوجود الرُتَبي؟

أجل إنّ ابن عَرَبي هو من المحقّقين بالخوف. الخوف من عدم مسايرة التجلّيات الإلٰهيّة التي ينبع منها العلم الجديد في كل لحظة، العلم الذي يُقدّم الخير الكثير. إنّه الخوف من عدم نسبة الكلام الإلٰهي إلى معناه في الوجود. إن العائق هنا هو أن الكلام الإلٰهي يُحكى بألسنة الناس، وهي ألسنة قد تضعه في غير موضعه. ولذلك تراه ينصحنا بأن ننصت إلى الكلام الإلٰهي كما يُخبر به الرسول لا غيره. يقول ابن عَرَبي: «فلا تزال المراتب تنظر إلى الأخبار التي تردُ على ألسنة القائلين، وتعلم أنها لها، وتعلم أن الآخذين بها هم السامعون. وأن السامعين قد يأخذونها على غير المعنى الذي قُصد بها فيُلحقونها بغير مراتبها فتلك المرتبة التي ألحقوها بها تنكرها ولا تقبلها»[129]. ربّما أن فكر ابن عَرَبي نفسه قد تمّ إلحاقه بغير مرتبته من طرف العديد من الباحثين الذين رموه بالزندقة ومن طرف أولئك الذين رفعوه إلى مستوى الولاية والقدسيّة.

إذا كان التأويل هو عملية إرجاع الأمر إلى أصله وأوّله[130]، وهو أمر

(129) المصدر السابق نفسه.

(130) يُحدّد الجُرجاني التأويل بأنه في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إلخ، **كتاب التعريفات**، ص54. انظر أيضاً: شرحه للمُؤَوّل، ص196. ومن الواضح أن تأويل ابن عَرَبي هو ترجيع، أي إرجاع الأمور إلى أصولها التي تحجبها اللغة والألفاظ.

يقتضيه الأمان، فإنه ينبغي إرجاع فكر هذا الشيخ إلى موطنه، وهو أُنطولوجيا الفَهْم عن اللّه. واعتبار الخطاب انطلاقاً من العلم بالوجود وليس انطلاقاً من العلم بشروط الخطاب النحويّة والبلاغيّة كما يجري الأمر عند الفقيه والمتكلّم وغيرهما. إن من يفهم الوجود انطلاقاً من الخطاب يتعب كثيراً، في حين أن من ينصت إلى نداء الوجود ويكون من أصحاب اللقاء والإلقاء يكون عارفاً بمراتب الوجود بما في ذلك الخطاب نفسه، إذ الخطاب نفسه يفيد الوجود في اللفظ. وهو مرتبة من مراتب الوجود. ويترتّب على ذلك أن المنصت للكلام والسامع له يكون في أمان عندما لا يتعدّى به مرتبته. وهذا السامع صادق، لأنه يحصل لديه العلم بما ينتظره الوجود من الخبر. والنتيجة هي أننا أمام هرمينيوطيقا تلحق الكلام الإلٰهي بمرتبته في الوجود. أي الكشف عن مقاصده الأُنطولوجية. هذا السامع الصادق هو الرسول. لأنه يأخذ المعنى من أصله الذي يكون خلف الكلام البشري.

إنّ المشكلة الهرمينيوطيقية هي أن الكلام الإلٰهي عند غير الرسول يُفهم من خلال مقاصد السامع له والعاقل له. إنّما ينبغي أخذ مقاصد الكلام الإلٰهي بإلحاقها بمرتبة الوجود، لا بالمعرفة البشريّة التي تلحقها ظروف المتكلّم بها. نحن هنا أمام سامع كامل للكلام الإلٰهي وآخر غير كامل. الأوّل يُلحقه بالوجود والثاني يلحقه به كناقل له. ولذلك ميّز الحقّ بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون. الذي يعلم لا يسجن الكلام الإلٰهي في مقاصد الناقلين له، إنّما يعلّق هذا الناقل، في اتّجاه الأصل الذي هو إلحاق الكلام بالوجود. فيكون الخطاب عنده دليلاً على الوجود لا على نفسه، في حين أن الذي لا يعلم هو الذي لا يعلم مرتبة الوجود في الخطاب الإلٰهي. إن البقاء في الخطاب من حيث هو خطاب بشري يشكّل عائقاً أمام هرمينيوطيقا الإنسان الذي يخترق الحُجُب، حجاب نفسه أوّلاً وحجاب اللغة ثانياً والعقل ثالثاً، إلخ، من أجل العثور على المعنى الأصلي في طوبوغرافيا الحروف والكلمات.

من المعلوم أن المشكلة الهرمينيوطيقية ترتبط بالمشكلة اللغوية. فاللسان البشريّ يقوم بدور مزدوج. إنه يُقدّم لنا كلمات أشبه بالبطاقات التي تُخفي عنا حقيقة الأصل وأصل الحقيقة. قد يكون مرآة تكشف في الوقت الذي فيه تُخفي.

وهذا الدور المزدوج يكشف عنه أوزوالد ديكرو[131] الذي وَجَّه النقد إلى اللسانيّات البنيويّة التي تختزل اللغة في نقل الخبر، في التواصل، وهو اختزال يؤدّي إلى انحطاطها. غير أن الفرق بينه وبين ابن عَرَبي، يتعلّق بكون الأوّل يربط اللغة بالأشياء مثل برغسون، والثاني يربطها بالأسماء الإلٰهيّة حيث الأشياء عبارة عن آثار لها. يقول ابن عَرَبي: «ثم المرتبة الثالثة في النزول في علم الستور، ستور أعيان الأسماء اللفظية الكائنة في ألسنة الناطقين والأسماء الرقمية في أقلام الكاتبين، فإنها ستور على الأسماء الإلٰهيّة من حيث إن الحقّ متكلّم لنفسه بأسمائه. فتكون هذه الأسماء اللفظية والمرقومة التي عندنا، أسماءَ تلك الأسماء وستوراً عليها. فإنّا لا ندرك لتلك الأسماء كيفيّة، ولو أدركنا كيفيّتها شهوداً لارتفعت الستور وهي لا تُرفع»[132]. إن الكلام البشري يظهر ويُضمر. إن هذا حقيقته الأُنطولوجية، أي أن الأمر هنا لا يتعلّق باحتراس معرفي أو منهجي. إنّ كلمات اللغة البشرية لا تُخفي عنا الأشياء في نظر ابن عَرَبي وإنّما تُخفي عنا حقيقتها التي هي كونها آثاراً لِما لا يظهر في هذه اللغة. وهو الأسماء الإلٰهيّة.

إن الكلمات التي نستعملها في لغتنا للدلالة على هذه الأسماء إنّما هي أسماء تلك الأسماء. ولذلك فهي حجاب على الحقيقة. وفي هذا يقول ابن عَرَبي: «وأما الأسماء التي بأيدينا التي ندعوه بها فهي على الحقيقة أسماء تلك الأسماء، وفيها يمكن الاشتقاق من أسماء المعاني لا من المعاني، وقد يُحتمل أن تكون أسماء المعاني مشتقة من هذه الأسماء التي هي أسماء الأسماء، وهذه الأسماء التي بأيدينا هي التي تطلب المعاني بحكم الدلالة لا الأسماء القديمة»[133]. ربّما هذا يفسّر بعض الأقوال التي تُثير انزعاج البعض مثل أن الربَّ ليس ربًا وأن الخَلْق ليس الخَلْق وأن الحقَّ ليس الحقَّ وأن الربَّ ربٌّ والحقَّ حقٌّ والعبدَ عبدٌ، إلخ. بمعنى أن الاسم المنطوق أو المكتوب، ليس هو الاسم الذي به تكلّم به الحقّ لنفسه في كلامه. إذ لا يُعرف لكلامه وأسمائه كَيْفٌ. ولغتنا البشرية كيفيّة وتصويريّة.

---

(131) Ducrot, O. *Dire et ne pas dire*, Hermann, 1972, p.1, et suiv.

(132) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج 4، الباب 558، ص214.

(133) ابن عَرَبي، **كشف المعنى عن سرّ أسماء الله الحسنى**، تحقيق: الدكتور بالبو بينيتو، منشورات بخشايش، ط1، 1419، هـ ق، ص27. يبحث هذا الكتاب الأسماء الإلٰهيّة بين التحقُّق والتعلُّق والتخلُّق.

ومن ثم يمكن القول إنّ اللّه يضرب لنا الأمثال في هذه اللغة الكيفيّة ولا يجوز لنا أن نضرب له ولأسمائه الأمثال. إنه إذا استحال علينا شهود هذه الأسماء حسًا وعياناً، فإنه من الممكن تخيّلها. فهذه الأسماء الإلٰهيّة لا تُدرَك لها كيفيّة «وما لنا في أنفسنا أمثلةٌ لها جملةً واحدة، بل أعظم ما عندنا تخيُلها في نفوسنا»(134).

إن ربط الكلام الإلٰهي بالوجود هو عمل يقوم به الإنسان الذي وُهب فَهْم الوجود ومعناه؛ لأنه محلّ للاكتناز. ففي نشأة الإنسان أمور غائبة تظهر في الكلام، وكأن الكلام إنفاق لهذا الكنز، نجعله قُرْبَةً. ولذلك ينبغي أن تحصل سعادتنا في الكلام لأن الغيب فينا خير لا شرّ فيه. هرمينيوطيقا الشيخ الأكبر وفينومينولوجيا الغياب عنده هما بمثابة كشف عن هذا الغياب في صور الكلام الذي فيه خير. إن القول «لا حول ولا قوة إلاّ باللّه العليّ العظيم» كنزٌ خفيٌّ يُنتفع به عند النطق به، تماماً مثلما أن الذهب كنز غائب في المعادن يستوجب القيام بجُهْد لاستنباطه. وهذا المجهود في كنز نشأتنا هو بمثابة القيام بسَفَر داخل نفوسنا لكي نعرف ربّنا. يقول ابن عَرَبي: «فالكنوز المكتنزة تحت العرش، إنّما هي مكتنزة في نشأتنا. فإذا أراد اللّه إظهار كنز منها أظهره على ألستنا وجعل ذلك قُرْبَةً إليه. فإنفاقه النطق به. . . ولا يختزن إلاّ أمر وجودي. إن اللّه لمّا أراد إيجاد هذا المُكتنز تجلى في صورة آدميّة ثم تكلّم بهذا الأمر الذي يريد أن يكتنزه لنا أو لمن شاء من خلقه»(135).

إن الأمر الوجودي هو الذي يتمُّ اكتنازه في غيب الإنسان الذي هو تجلٍّ إلٰهي في صورةٍ آدميّة. هذا يعني أن الإنسان هو القادر على فَهْم الوجود وعلى التساؤل حول معناه المُغيّب في داخله من حيث هو محل للاكتناز. هذا ما تسير فيه العملية الهرمينيوطيقية عند ابن عَرَبي، أي استخلاص عالمية الوجود من عالمية الإنسان التي هي خير. وأن الشرّ ليس مُكتنزاً، لأنه حصيلة تطاحن بين المذاهب والتأويلات السيّئة التي تحصر المعنى في مقاصد المُؤَوّل، التي تؤسس للتقييد. إن الكنوز تظهر باستمرار في صور الكلام وفي ألسنة الحُفّاظ والذاكرين وأيضاً في الورثة. يقول ابن عَرَبي متحدّثاً عن الكنز: «ثم لم يزل ينتقل في ألسنة الذاكرين به

(134) ابن عَرَبي. **الفتوحات المكية**، ج4، ص214.
(135) المصدر السابق، ج3، الباب 383، ص520.

دائماً أبداً. ولم يكن كنزاً إلاَّ فيمن ظهر منه ابتداءً لا في كل من ظهر منه بحكم الانتقال والحفظ. وهكذا كل من سَنّ سُنّةً حسنةً ابتداءً من غير تلقف من أحد من مخلوق إلاَّ من اللّه إليه، فتلك الحسنة كنز اكتنزها اللّه في هذا العبد من الوجه الخاص ثم نطق بها هذا العبد لإظهارها»[136].

بناءً على ما تَقدّم نقول: إن الإنسان هو محلٌّ للأمر الوجوديّ الذي يحمل الكنوز من الغيب. وهذه الكنوز لا تنفد، إنّما هي في ظهور دائم عبر النطق والكلام. وفي الوقت نفسه إن الكلام الإلهي مرتبط، عند العلم به، بمراتب الوجود، ممّا يستوجب ضرورة فَهْم مواقعه عند تأويله. وإن العلم بمعاني الآيات يحصل ببلوغ دلالاتها عند الرسول، إذ إن الرسول سامع بلا توسط. لكن المشكلة الهرمينيوطيقية الأخرى هي كيف يمكن الجمع بين صلابة الحروف التي تفرض قراءةً واحدةً، وبين الإنسان الفاهم باعتباره من مفاتيح الغيب؟ ألا تجد الهرمينيوطيقا نفسها مُستحيلةً عند القراءة الأُحادية؟ ينبغي أن نعلم أن اللّه تعالى يقول عن كلامه ﴿لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾.

لا وجود للتقييد عند شيخ العارفين في أي مستوى من مستويات فكره. فهو هنا يتحدّث عن مفهوم قد يُثير الغضب عند من لا يفهمون معناه وهو القرآن الجديد، أو التجديد المستمرّ للقرآن تبعاً للخَلْق الجديد والتحوّل في الصور. فبعد أن ربط القرآن بمنزلة الاعتدال نظراً لكونه يجمع بين الحقائق الإلٰهيّة والحقائق الكونية، يعني، هنا، بين ما هو إلٰهي وما يمكن أن يظهر من الإلٰهي في الإنسان وكلامه، قال: «ولما كان منزله الاعتدال كان له الديمومة والبقاء. فله بقاء إبقاء التكوين وبقاء التكوين... فإذا نزل القرآن عن منزله؛ فإنه كلامه، وكلامه على نسبة واحدة لِما يقبله الكلام من التقسيم، فإنه ينزله وفيه حقيقة الاعتدال في النسب وهو جديد عند كل تالٍ أبداً فلا يقبل نزوله إلاَّ مناسباً له في الاعتدال... وما كل تالٍ يحسُّ بنزوله لشغل روحه بطبيعته فينزل عليه من خلف حجاب الطبع، فلا يؤثّر فيه التذاذاً وهو قوله ﷺ في حقّ قوم من التالين أنهم يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم. فهذا قرآن مُنزل على الألسنة لا على الأفئدة. وقال في الذوق

(136) المصدر السابق، ص520-521.

نزل به الروح الأمين على قلبك، فذلك هو الذي يجد لنزوله حلاوةً لا يُقدّر قَدْرها تفوق كل لذة. فإذا وجدها نزل عليه القرآن الجديد الذي لا يَبلى»[137].

إن هذا القول يكشف عن عدّة أمور أهمُّها: أننا أمام هرمينيوطيقا الذوق، الذوق الذي يشكّل مجاوزة فعليّة للسان. الذوق يعطينا لذةً وحلاوةً. في حين أن اللسان منشغل بالطبع والطبيعة لا بالروح. فنكون أمام هرمينيوطيقا روحيّة تتجاوز هوى الجسم والترجمة، إذ إن الرسول عليه السلام لا ينطق عن هوى. يضاف إلى هذا أمر آخر وهو أن للقرآن منزل الاعتدال يرافقه حتى إذا نزل عن هذا المنزل. غير أن نزوله بهذه الكيفية تتصدّع به الجبال وتخشع له. ولما كان اللّه بعباده رحيماً، أنزله على قلب الرسول. هناك أمر ثالث، وهو أن اللسان يتلو القرآن مقيّداً، والفؤاد يقرأه متجدّداً.

غير أن الفارق الرئيسي بين القراءتين قراءة القرآن باللسان وقراءته بالفؤاد والذوق، يبيّنه ابن عَرَبي في قوله: «والفارق بين النزولين أن الذي ينزل القرآن على قلبه ينزل بالفَهْم فيعرف ما يقرأ وإن كان بغير لسانه ويعرف معاني ما يقرأ وإن كانت الألفاظ لا يعرف معانيها في غير القرآن لأنها ليست بلغته. ويعرفها في تلاوته إذا كان ممن ينزل القرآن على قلبه عند التلاوة»[138]. هكذا يظهر أن الفَهْم والتأويل لا يكون منحصراً في لسان محدّد عندما يكون فَهْماً بالقلب وتأويلاً ذوقيّاً. والذي يصل إلى هذا المستوى من الفَهْم هو المُسمّى مُريداً، أي ذاك الذي يجد في القرآن كُلَّ ما يريد.

إن هذه الفكرة الأخيرة تكشف أنّ القرآن له العموم والشمول: «وكل كلام لا يكون له هذا العموم فليس بقرآن»[139]. يعني ذلك في ما نحن بسبيله، أن

(137) المصدر السابق، ج3، ص93؛ انظر أيضاً: ص128، حيث يقول: «فإذا أحضر تلك الحروف في خياله ونظر إليها بعين خياله ترجم اللسان عنها فتلاها من غير تدبر ولا استبصار بل لبقاء تلك الحروف في حضرة خياله. وله أجر الترجمة لا أجر القرآن. ولم ينزل على قلبه منه شيء كما قال رسول اللّه ﷺ في حق قوم من حُفّاظ حروف القرآن يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، أي ينزل من الخيال الذي في مُقدّم الدماغ إلى اللسان فيترجم به ولا يجاوز حنجرته إلى القلب الذي في صدره فلم يصل إلى قلبه منه شيء».

(138) المصدر السابق، ص93-94.

(139) المصدر السابق، ص94.

لغة المواضعة والاصطلاح لا تشكّل المنبع الرئيسي للمعنى القرآني لأنها اجتماعيّة ومحليّة. فضلاً عن ذلك، يذهب ابن عَرَبي كعادته إلى تأويل التلاوة باللجوء إلى الإبتمولوجيا الهرمينيوطيقية، مُميّزاً بين التلقّي بلا واسطة والتلقّي بواسطة، وهو المُسمّى تلاوةً من تلا يتلو أي التتابع. يقول: «فالتالي إنّما سُمّي تالياً لتتابع الكلام بعضه بعضاً. وتتابعه يقضي عليه بحرفيْ الغاية وهما من وإلى، فينزل من كذا إلى كذا. ولمّا كان القلب من العالم الأعلى واللسان من العالم الأنزل... والحروف من عالم اللسان ففصَّل اللسان الآيات وتلا بعضها بعضاً فيُسمّى الإنسان تالياً من حيث لسانه، فإنه المُفَصِّل لِما أُنزل مُجملاً. والقرآن... بمنزلة الإنسان من العالم، فإنه مجموع الكتب والإنسان مجموع العالَم فهما إخوان. أعني بذلك الإنسان الكامل وليس ذلك إلاّ من أُنزل عليه القرآن من جميع جهاته»[140].

إن قُوّة القرآن الكريم، تكمن في كونه يوحّد الاختلافات، ويؤسس المتنوّع سواءً في ما يتعلّق بالألسنة أو التأويلات أو الكتب الأخرى، ولذلك فإن التأويل الذي يمارسه ابن عَرَبي ليس فيه تكليف شرعيّ محدد، إذ إن التكليف يكون مخصوصاً. فضلاً عن ذلك، لا ينبغي أن نحمّل الإنسان في تاريخ مُحدّد للفَهْم ما يحمله فَهْم آخر في تاريخ آخر من الوجود، اللّهُمَّ عند هذه الأمة المحمدية، التي هي أُمة جامعة.

نلمس من جديد العلاقة بين الإنسان الكامل الموهوب الفَهْم الذي هو جامع وبين القرآن الذي هو كلام إلٰهي جامع أيضاً، الأمر الذي يضعنا أمام هرمينيوطيقا جامعة، وإن كانت تفصّل المُجمل. يضاف إلى ذلك، أن الحروف، إن كانت من اللسان فإنها لا تُفهم بهذا اللسان نفسه وإنّما من حيث هي من صور التجلّي. يقول ابن عَرَبي: «ومن كانت حقيقته تقبل التجلّي في الصور فلا يبعد أن يكون الكلام بالحروف المُتلفظ بها المُسمّاة كلام اللّه لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله. فكما نقول تجلّى في صورة كما يليق بجلاله نقول تكلم بصوت وحرف كما يليق بجلاله»[141].

أن تكون الحروف صُوَراً من صُوَر التجلّي، وأن تكون الحروف أساس

(140) المصدر السابق، ص94.
(141) المصدر السابق، ص95.

الكلمات، وهذه أساس الجُمل والآيات، معناه التجديد المستمرّ للقرآن النازل على القلوب. إنه لا يتوقّف عن النزول على قلوب الأولياء، ومن ثُمَّ فإنه يكشف باستمرار عن دلالات جديدة وفي الوقت نفسه مماثل لنفسه، إذ لا تبديل فيه. كل دلالة جديدة لا تُلغي الدلالة السابقة إذ إنها كلّها قائمة في البحر الواسع للقرآن. يقول ابن عَرَبي: «فاغطس في بحر القرآن إن كنت واسع النفس، وإلاً فاقتصر على مطالعة كتب المفسّرين لظاهره. ولا تغطس فتهلك، فإن بحر القرآن عميق. ولولا (أن) الغاطس ما يقصد منه (هي) المواضع القريبة من الساحل (ل) ما خرج لكم أبداً. فالأنبياء والورثة الحَفَظَة هم الذين يقصدون هذه المواضع رحمةً بالعالم. وأما الواقفون، الذين وصلوا ومسكوا ولم يرِدوا، ولا انتفع بهم أحد، ولا انتفعوا بأحد، فقصدوا، بل قصد بهم ثبج البحر فغطسوا إلى الأبد لا يخرجون»[142].

ليس للإنسان الذي لا يتّسع نَفَسه الحقُّ في ركوب بحر القرآن من أجل العثور على أصدافه وجواهره. غير أن هناك من سافر في أعماق هذا البحر فغرق، ليس لأنه لا يعرف الركوب وإنّما لأنه لا يُحبّ الرجوع والعودة. وذلك عندما انكشفت له الحقائق. وبينهما يقوم الورثة والأنبياء، الذين قصدوا مواضع من ساحل بحر القرآن، لأنهم مكلّفون بالتبليغ[143]. يقول عن هؤلاء الغارقين الواقفين: «رأيت يا أخي حال العارفين إذا خرجوا من نفوسهم ودرجوا عن محسوسهم تطهرت قلوب وأُظهرت غيوب ورُفعت أستار فطلعت أنوار، وكانت التجلّيات على مقدار. فمن شاهد قُدُساً، ومن شاهد أُنساً، ومن شاهد عظمةً وجلالاً، ومن بهت في أينه، ومن خطف في هوْيِه. فلو اطلعت عليهم غيباً (لولّيت منهم فراراً ولمُلئت منهم رعباً)»[144].

هل نحن أمام تصنيف يشبه ذاك الذي أقامه ابن رشد؟ أمام العامّة وأهل الجدل وأهل الحكمة والبرهان؟ لا تهمّنا الإجابة عن هذا السؤال، هنا، وإنّما تهمّنا

(142) المصدر السابق، السِفْر 1، الباب الثاني، فقرة 625، تحقيق: عثمان يحيى، ص328.

(143) سعاد الحكيم، **عودة الواصل**، دراسات حول الإنسان الصوفي، مؤسسة دندرة للدراسات، ط1، 1994، ص73 وما بعدها. انظر: حديثها عن أنماط النصوص الصوفية.

(144) ابن عَرَبي، «عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب»، تحقيق: خالد شبل أبو سليمان، **عالم الفكر**، ط1، القاهرة، 1997، ص23.

الإشارة إلى أن الواقفين لا يعودون وإن كانوا واصلين، والأنبياء واصلون غير أنهم يعودون. الذين لا يعودون لا يُنتفع بهم. والذين يعودون يُنتفع بهم. أين نضع الهرمينيوطيقا الأكبرية؟ هل هي ضمن عمل العائدين أم ضمن عمل الواقفين؟ عندما نتتبع الشروح التي تلت هذا القول الذي نحن بصدده، يتبيّن لنا خوض الشيخ الأكبر في بحر الحروف، إذ إن تنظيمها في خطاب هو الذي يُحدّد دلالاته. فالخطاب لا يتحدّد بالمتلقّي، وخوضه في بحر الحقائق، وكذلك في الأعداد فليُنظر هناك. فضلاً عن ذلك، إن كتابات الشيخ الأكبر ليست من باب التكليف والنبوة، ولذلك لا ينتفع بها العامّة. ويترتّب على ذلك أن تثير هذه الهرمينيوطيقا عدداً من التأويلات المزعجة، كما سنرى فيما بعد.

إن الواقف هو العبد المُنصت للكلام الإلٰهي والغارق في صدفاته، ومن ثُمّ فإنه يستنفد كلّ قواه البشرية كي يفهم، وإذا فهم لم يتمكّن من تبليغ ما فهم، إذ التبليغ يقتضي العودة إلى الوضع البشري.

إنّ القرآن الكريم هو بحرٌ بلا ساحل، غير أن هناك ساحلاً بلا بحر، وهو الوقوف عند الظاهر الذي يستقلّ بنفسه، يعني الفَهْم الذي لا يرى في القرآن انكشافاً مستمراً بخلاف الغائصين فيه من ذوي النَفَس القوي الذين يرونه لا متناهياً ولا مستنفداً[145]. يقول ابن عَرَبي: «وهكذا وقفت عند رفع الستور على مُخَبَّآت الأمور. فمن ساحل ما له بحر يحتمي به موجه، ومن بحر لا ساحل له يكسر عليه موجه». ويقول ناظماً:

عجبتُ من بحرٍ بلا ساحلٍ وساحلٍ ليس له بحرُ[146]

يُشير الشطرُ الأوّل من هذا البيت إلى القرآن باعتباره لا ساحلَ له نظراً لتجدّده الدائم ونزوله المستمر في مرافقة التجلّيات الإلٰهيّة التي تُعطي لمُتتبعها العلم بآثار الأسماء الإلٰهيّة في الوجود المضاف، حيث لا يتوقّف أبداً عن الفَهْم، فيطلب الزيادة في العلم الذي يُعطي الزيادة في الحيرة. ويُشير شطره الثاني إلى الفَهْم الساذج، الفَهْم الذي يقف عند الرسوم عند أهل الرسوم من الفقهاء. فتأويلهم

(145) شودكيفيتش، **بحر بلا ساحل**، ص55.
(146) ابن عَرَبي، **عنقاء مغرب**، . . . ص22.

لا بحرَ له. وإنّما هو مُجرّد ساحل فارغ من العلم. فضلاً عن ذلك، يمكن القول إن الشطر الأوّل يُشير إلى الكلام الإلٰهي الذي يكون خارج الزمان والمكان أي بلا ساحل.

أمّا الشطر الثاني، فيُشير إلى لغة المواضعة والاصطلاح التي تكون محصورة في قيود التاريخ والمجتمع. هذا أمر يظهر في المشكلة الهرمينيوطيقية التي أثارها ميشال شودكيفيتش في كتابه **بحر بلا ساحل**. وهي أن الكلام الإلٰهي مطلق لا ساحل له، يعني أنه لا يتقيّد في الألسنة، في حين أن الإنسان مشروط بأوضاع وإكراهات عديدة، تاريخية ولُغويّة ونفسية، أي يقف عند ساحل، بحيث إن الكثرة في فَهْم المطلق هي نتاج العجز الحاصل في القوى البشرية وفي اللسان. هناك فرق بين الكلام الإلٰهي وبين الذي يتلقّاه. بين المترجم للقرآن في اللسان وبين الذي يفهم معانيه عن اللّه مباشرةً. يقول ابن عَرَبي: «فانظر ما أعجب تعليم اللّه عباده المتقين الذي قال فيهم: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾ ومعناه أن يُفهمكم اللّه معاني القرآن فتعلموا مقاصد المتكلّم به، لأن فَهْم كلام المتكلّم ما هو بأن يعلم وجوه ما تتضمّنه تلك الكلمة بطريق الحصر ممّا تحوي عليه ممّا تواطأ عليه أهل ذلك اللسان، وإنّما الفَهْم أن يفهم ما قصده المتكلّم بذلك الكلام. هل قصد جميع الوجوه التي يتضمّنها ذلك الكلام أو بعضها. فينبغي لك أن تفرّق بين الفَهْم للكلام أو الفَهْم عن المتكلّم، وهو المطلوب. فالفَهْم عن المتكلّم ما يعلمه إلاّ من نزل القرآن على قلبه وفهم الكلام للعامّة. فكل من فهم من العارفين عن المتكلّم فقد فهم الكلام، وما كل من فهم الكلام فهم عن المتكلّم ما أراد به على التعيين إما كل الوجوه أو بعضها»[147].

إن المتكلّم يعرف مقاصد كلامه، وينبغي على المتلقّي لهذا الكلام أن يبلغ هذه المقاصد. إن المتكلّم هو الذي تعود إليه المبادرة التي تلعب في الكلام الذي لا يتبدل الوفرة اللامتناهية من الدلالات[148]. لكن لا يبلغ هذه الوفرة الدلاليّة إلاّ من يفهم عن المتكلّم بلا توسط، أي من ينزل الكلام على قلبه وليس على لسانه، اللّهُمّ إن كان لسان الرسول الذي يُفهم هذا الكلام للعامّة. نحن هنا أمام

(147) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص128-129.
(148) شودكيفيتش، **بحر بلا ساحل**، ص48.

هرمينيوطيقا التلقّي. وهو تلقٍّ بالقلب وفي القلب. ونظراً لكون القلب هو الوسيلة التي تتمكّن من متابعة التجلّيات نظراً لتقلّبها، فإن الفَهْم عن اللّه، عن المتكلّم هو فَهْم متجدّد أبداً. فلا نكون أمام تقييد أبداً. يقول ابن عَرَبي وهو يتحدّث عن التقديس وعن القُدُوس: «فالقرآن متنوع، ينطبع عند النازل عليه في قلبه بصورة ما نزل به عليه فتغيّر على المنزل عليه الحال لتغيّر الآيات. والكلام من حيث هو كلام اللّه واحد لا يقبل التغيير. فالكلام قُدُوس والروح قُدُوس والتغيير موجود، فينظر في الآيات، فإذا كان مدلولها الممكنات فالتقديس للحق، وإذا كان مدلول الآية الحقّ فما هو من حيث عينه، لأنه قُدُوس، وإنّما من حيث اسمٍ ما إلٰهي من الأسماء. وهذه فائدة الدلالة»[149].

هاهنا يقوم التغيّر في الدلالة واللاتغيّر في الكلام الإلٰهي. والدلالة في الكلام الإلٰهي إمّا تشير إلى المخلوقات وإمّا تشير إلى الأسماء الإلٰهيّة. أمّا الحقّ من حيث ذاته أو عينه فلا تصل إليه الدلالة أبداً. إن هذا هو ما يعطي لتأويل ابن عَرَبي دلالته الهرمينيوطيقية القويّة.

يميّز ابن عَرَبي بين تلاوة القرآن باللسان وبين تجديد الفَهْم بقوله: «فنزول القرآن على القلب بهذا الفَهْم الخاص هي تلاوة الحقّ على العبد والفَهْم عنه فيه تلاوة العبد على الحقّ. وتلاوة العبد على الحقّ عرض الفَهْم عنه ليعلم أنه على بصيرة في ذلك بتقرير الحقّ إياه عليه، ثم يتلوه باللسان على غيره بطريق التعليم أو يذكره لنفسه لاكتساب الأجر، وتجديد خلق فَهْم آخر لأن العبد المنوّر البصيرة... له في كل تلاوة فَهْم في تلك الآية لم يكن له ذلك الفَهْم في التلاوة التي قبلها، ولا يكون في التلاوة التي بعدها»[150]، إن التلاوة باللسان تكون مسبوقةً بالفَهْم عن اللّه، إذ إن هذه التلاوة هي من أجل الغير في إطار تبليغ الرسالة، وضمن لغة التواصل البشري. والفَهْم عن اللّه يكون عند من هو على بصيرة من ربّه، وهو الذي يتجدّد الفَهْم عنده في كل قراءة. فلا تكرار في الفَهْم مثلما أنه لا تكرار في التجليّات الإلٰهيّة.

إن التجديد في الفَهْم مرتبط بالأسماء الإلٰهيّة. فإنزال الفَهْم على القلب يكون

---

(149) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، الباب 558، ص202.

(150) المصدر السابق، ج3، ص129.

من الربّ تارةً وتارةً من الرحمن. في الحالة الأولى، يكون مُقيّداً لسببٍ هو أنه: «ما ورد الرب في القرآن إلاّ مُضافاً إلى غائب. . .»[151]. ويقول في حديثه عن الاسم المؤمن: «فأوّل حضرة تكلمنا فيها هي لعبد اللّه ويتلوها عبد ربه لا عبد الرب؛ فإنه ما أتى هذا الاسم في كلام اللّه إلاّ مُضافاً»[152]. في الحالة الثانية، أي في حالة الاسم الرحمن، يكون مطلقاً، إذ الأوّل من الربوبية التي تقتضي المربوب، والثاني من الرحمانية التي وسعت كل شيء. فالقرآن بهذا المعنى مُقيّد ومطلق. إننا أمام عملية الجمع والمصالحة بين الضَرَّتَيْن. الجمع بين التقييد في دلالته الربانية وليس العقلية والإطلاق في دلالته الرحمانية العرشية.

هناك إشكال فلسفي تطرحه العلاقة بين المُطلق والمُقيّد. إنه أمر يمكن تلمُّسه، مثلاً، في فلسفة أفلاطون وحديثه عن مشاركة المحسوسات التي هي جزئية للمُثُل التي هي مُطلقة، ومع هيغل الذي أقام فلسفته على ظهور المُطلق في الأشكال الحسّية وفي الأفعال الإنسانية وفي أشكال الوعي الإنساني وذلك تبعاً للحركة الجدليّة للفكرة. مع ابن عَرَبي يتجلّى المُطلق في الصور. غير أن متابعة هذه الصور من طرف العبد، تستوجب أن يكون على بصيرة من ربّه، أي أن لا يمنح لعقله المُقيّد أية فرصة لاستقبال المعنى من المتكلّم الذي هو **القرآن الكريم**.

يبيّن ميشال شودكيفيتش أن المتكلّم هو اللغة القرآنية التي هي المُبلّغ الفعلي والمباشر للمعاني الإلٰهيّة[153]. لم يكن الفتى الذي حكى عنه الشيخ الأكبر ووصفه بعدد من المحمولات المتعارضة إلاّ هذه اللغة. وهذه المحمولات المتعارضة تكشف عن فعل تجلّياتي، عانقه ابن عَرَبي في قلب الوجود وبجوار الحجر الأسود. إن هذا الفتى يتعيّن في فكر ابن عَرَبي بأنه الإمام المُبِين تارةً، والقلم تارةً، واللوح المحفوظ والإنسان الكامل تارةً أخرى، وهذا في الباب الجامع **للفتوحات**، الباب 558. وفي الباب 22 يتحدّد بأنه القرآن وهو السابع من محيط الكون المرادف للدورات السبع، والأسماء السبعة الأُمهات والطواف الذي عدده سبع. هذا الفتى يظهر في صورة بشريّة لكنه يتكلّم صامتاً. إنه الذي يقوم ابن عَرَبي بقراءته

---

(151) المصدر السابق نفسه.

(152) المصدر السابق، ج4، الباب 558، ص204.

(153) شودكيفيتش، **بحر بلا ساحل**، ص48.

والإنصات إليه ويتلقى عنه كتاب **الفتوحات** الذي هو حصيلة تلقٍّ من متكلّم غير بشري قد يظهر في صورة بشرية. هذا المتكلّم الصامت، ونحن نتابع هنا ما يقوله العلاّمة شودكيفيتش، يأمر الشيخ الأكبر بفك شفرة اللغة بقصد العثور على المعرفة التي تحملها، وينصحه بأن يبلّغها للذين يحبهم. وأوّل ما سيقرؤه الشيخ عن الفتى، عن **القرآن الكريم**، هو علم الحروف. وهذا العلم هو الذي يُعلّمنا المبادئ الأساسيّة لفكّ شِفرة اللغة الإلٰهيّة. إنه الذي يقدم إلينا مفاتيح خزائن **القرآن**(154).

إن علم الحروف، والحالة هذه، هو بالنسبة إلى هرمينيوطيقا الشيخ الأكبر، بمثابة علم المنطق بالنسبة إلى الفلسفة، إذ إنه هو الذي يُقدّم القواعد التي تُجنّبنا الوقوع في الخطأ وتُرشدنا إلى الصواب، وكأن علم الحروف، مثل المنطق في الفلسفة، يُعتبر مُقدّمة لفَهْم دلالات الوحي ومعانيه. سوف تكون الهرمينيوطيقا فعلاً ينصت إلى المتكلّم الصامت، وهو متكلّم تتجدّد دلالته باستمرار تبعاً لتجدّد القرآن، لكنه تجدّد منخرط في جسد الألفاظ والكلمات القرآنية وحروفها.

4 ـ قواعد الهرمينيوطيقا الأكبرية

4-1 ضرورة التمييز في اللسان العربي بين اللسان العربي الذي هو لسان رسول الله وبين لسان عربي أعرابي.

ينبغي اختراق هذا الأخير بقصد الوصول إلى الأوّل حيث يحصل السمع عن رسول الله مباشرةً باعتباره السامع عن الروح الأمين. إن القرآن الكريم إنّما نزل من حضرة الشهادة ومن الاسم المهيمن، يعني أنه لا يُفهم إلاّ من باب الحضرة لا اللسان. يقول: «واعلم أنه من هذه الحضرة (حضرة الشهادة) نزل هذا الكتاب المُسمّى قرآناً خاصة من دون سائر الكتب والصحف. وما خلق الله من أُمة من أمم نبي ورسول من هذه الحضرة إلاّ هذه الأُمة المحمدية وهي ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾»(155). يمكننا الانطلاق من هذا القول كي نعارض به الفكرة التي تقول بأن ابن عَرَبي يقول بوحدة الأديان، غير أن هذا ليس موضعه فلنرجع.

---

(154) المصدر السابق، ص51.

(155) المصدر السابق، ج4، الباب 558، ص205-206.

2-4 ضرورة التمييز بين حقيقة الكلام الإلٰهي ووضعه في لغة أُمة مُحدَّدة.

إذ إن هذا الوضع يمكن أن يكون حجاباً على تلك الحقيقة. وهذا هو مبدأ أساسيّ في التأويل الأكبري الذي يُثير الانزعاج عند البعض. يقول ابن عَرَبي: «أنظر كيف أخفى سبحانه أولياءه في صفة أعدائه وذلك لِما أبدع الأمناء من اسمه اللطيف، وتجلّى لهم في اسمه الجميل، فأحبوه تعالى... والمحب بوجهين مختلفين فستروا محبته غيرة منهم عليه كالشبلي وأمثاله. وسترهم بهذه الغيرة عن أن يُعرفوا فقال تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ أي ستروا ما بدا لهم في مشاهداتهم من أسرار الوصلة فقال: لا بدّ أن أحجبكم عن ذاتي بصفاتي...»[156]. إن هذا يعني، في نظرنا، أن دلالة الكلام الإلٰهي تسير في اتّجاهين: الأوّل، هو مناسبتها للوضع والاصطلاح، أي بشكل يتمشى مع ظروف المتلقّي، وتبعاً لتاريخية الفَهْم الإنساني. والاتّجاه الثاني، هو الدلالة الخفية والمنفلتة من هذا الوضع، وهي التي تتّجه نحوها الهرمينيوطيقا الأكبرية.

إنّ الحقيقة التي تسعى إليها هرمينيوطيقا الشيخ الأكبر، تحملها اللغة من دون أن تكون هي لغوية. هذا هو ما يعطي للغة عنده بُعدها الرمزي. بل إن اللغة رمزيّة، وإن الرمز هو واقعها الأُنطولوجي، إذ إنها تعبّر عن الحقيقة من خلال المعنى الذي يعتقد المُؤوّل أنها تحمله. ومن شأن هذا الوضع الرمزي للغة أن يساعد القارئ الهرمينيوطيقي على تفجيرها كي يُلزمها على قول ما تُخفيه. بعبارةٍ أخرى، نقول: إذا كانت الحقائق لا تتبدّل وكانت اللغة من حيث ما هي رمزية متبدّلة، فإن هذا التبدل حاصل من ثقل المعنى والدلالة الذي تُثقل به الحقائق كاهل اللغة، الشيء الذي يسمح لنا برفع بعض هذا الثقل عنها كي نجعلها تقول ما لا تستطيع أن تقول وهي تحت ضغط الدلالة اللغوية. مع ابن عَرَبي نجد نصوصاً مُلتبسة تسعى إلى تطهير الحقيقة من ثقل هذه الدلالة. لكن إذا كان بول ريكور يكشف عن العيب الذي يصيب الهرمينيوطيقا ـ وهو عيب يشكّل أيضاً مصدر قُوّتها ـ والمتمثّل في كونها «تتعامل مع اللغة عندما تهرب اللغة من مدارها»[157]. يعني أن الهرمينيوطيقا، هنا، تتعامل مع لغة مفتوحة لا تقوم في عالم الدلالة المنغلق

(156) المصدر السابق، ج1، ص115، أيضاً السِفر 2، ص208.

(157) ريكور، **الهرمينيوطيقا والتأويل**، ص141.

ويصعب على الإجراء العلمي ملاحقتها؛ فإن هذا أمر يصدق على قراءة الشيخ الأكبر للوجود الذي هو سَفَر دائم وانفتاح مستمرّ على التجليّات الإلٰهيّة، غير أن التعامل مع لغة تهرب من اللغة هو الذي يقود إلى أصلها، إذ إن هذا التعامل الهرمينوطيقي لا يبقى سجين المعرفة التي تُقدّمها اللغة وإنّما يفجّر هذه المعرفة باعتبارها حجاباً يحول دون بلوغ حقيقة الوجود. هنا تصير الهرمينوطيقا مبدأ الاكتشاف. وعندما يحصل هذا الانكشاف تغيب لغة الكلام ويحصل الصمت. ومع الصمت يتمّ الإنصات إلى نداء الوجود القائم وراء التباس الدلالات اللغوية.

4-3 شموليّة الخطاب الإلٰهي وزمانيّة الفَهم

لقد سبق أن أشرنا أعلاه إلى الدور الذي تمارسه الذات التي تتلقّى الكلام في فَهمه له. وقلنا بأن الأمر يتعلّق بمقاصد المُتلقّي في عمليه الفَهْم تلك، وهذا يفيد أن هذه المقاصد تتعلّق بجهات القول النابعة من وجوهه، إذ إن هذه الوجوه مقصودة للّه لنا. لنسمع إلى هذا القول الأكبري: «وإن كانت الوجوه كلّها مقصودة في قوله تعالى ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾، فإن كل وجه تحتمله كل آية في كلام اللّه من **قرآن وتوراة وزبور وإنجيل وصحيفة** عند كل عارف بذلك اللسان؛ فإنه مقصود للّه تعالى في حقّ ذلك المُتأوّل، لعلمه الإحاطي، سبحانه، بجميع الوجوه. وبقي علمه (أي علم المُتأوّل) في ذلك الكلام من حيث ما يعلمه هو»[158]. كلام اللّه سبحانه مبثوث في الألسنة التي نزلت بها الكتب السماويّة. لذلك كان لهذا الكلام وجوه في جهات الألسنة؛ غير أنها وجوه مقصودة للّه من حيث إنه يُبلّغ كلامه في لغة الرسل. ويترتّب على ذلك مبدأ هرمينيوطيقي هام وهو: كل مُتأوّل لآية لا يحصل إلاّ على جهة منها وليس على ما تحمله من حقيقة مطلقة، ممّا يفتح المجال أمام تعدّد التأويلات. غير أن كل تأويل هو صحيح، لكنه صحيح عند صاحبه فقط. وليس من حقنا تخطئته، لكنْ من حقنا أن لا نأخذ به. وهذا النص دليل على ما نقول. يقول ابن عَرَبي: «فكل متأول مصيب قصد الحقّ بتلك الكلمة. هذا هو الحقّ الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ على قلب من اصطفاه اللّه به من عباده. فلا سبيل إلى تخطئة عالِم في

(158) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفر 13، تحقيق: عثمان يحيى، ص92-39.

تأويل يحتمله اللفظ؛ فإن مخطئه في غاية من القصور في العلم، لكن لا يلزمه القول به ولا العمل بذلك التأويل، إلاّ في حقّ ذلك المتأول خاصة ومن قلّده»[159].

يترتّب على هذا المبدأ أمر هامّ وهو أننا لا سبيل إلى تخطئة التأويل الذي يقوم به ابن عَرَبي نفسه؛ لأنه ينظر إلى كلام اللّه من جهةٍ ما وهي ما يحمله اللفظ من حيث هو لفظ، أي من حيث الاشتقاق. وفي الوقت نفسه لا يعتبر نتائج تأويله من باب التكليف الشرعي. فضلاً عن ذلك، هناك غنىً دلاليٌّ لكلام اللّه يتمُّ الكشف عنه، مع ابن عَرَبي، ضمن الوفاء التام لحرفية الوحي. يُضاف إلى ذلك، الإقرار بالحقّ في الاختلاف، بحيث إن تعدّد التأويلات واختلافها لا يُقصي أحدها الآخر إلاّ في حالة واحدة وهي إذا لم تكن تحترم ما يحتمله اللفظ من معنى ما، أي إذا سارت نحو ما وراء ما لا يقبله الظاهر نفسه.

يُشير النص أعلاه، أيضاً، إلى إطلاقية الكلام الإلٰهي وإلى زمانية التأويل ونسبيّته. فالتأويل ليس حركةً متصاعدةً في اتّجاه المُطلق، وإنّما هو استقبال لجهةٍ من الكلام الإلٰهي تبعاً لزمان الفَهْم. لكننا نجد أمراً آخر وهو أنه إذا كان التأويل الذي يمارسه ابن عَرَبي لا يُلغي التأويلات الأخرى فإنه مع ذلك يعتبر تأويله هو الأعلى لأنه لا ينزلق عن الحدود التي تقتضيها هرمينيوطيقا الحروف وميتافيزيقا الظاهر، أي البحث في المعنى الذي يحمله اللفظ.

يترتّب على هذا أمر آخر وهو: إذا كان الاختلاف مشروعاً عند غير الأنبياء والرسل فإن الخلاف غير مشروع؛ لأنه يحصل عن عدم القدرة على الغوص في بحر القرآن. إنه يحصل عند أولئك الذين ليس لهم نَفَسٌ قويٌّ. وهذا يعني أنه كلما تعمّق المُتلقّي في فَهْم الخطاب الإلٰهي، قلّت درجة الاختلاف بينه وبين المُتلقّي الآخر الذي يوجد على الدرجة نفسها من التعمُّق، حتى ولو تباعدا في الزمان والمكان. هذه هي حالة الأنبياء والرسل. إنهم لا يختلفون في ما بينهم لأنهم يَصدرون عن الواحد.

إن الحقّ سبحانه وهو يُبلّغ كلامه باللسان البشري يعلم تعدّد التصورات

(159) المصدر السابق نفسه.

الممكنة لكلّ لفظ وقدرة كل متلقّ. غير أن من الناس من تكون لديه قدرةٌ أعلى للتلقّي. هذا التلقّي الأعلى هو الأميّة، وهي إخلاء الفَهْم من العقل المفتخر بأدلته، أو النزول عن حكم العقل إلى الأُميّة التي هي تطهير واختزال. إن الأُميّة مشتقةٌ من الأم أي تشير إلى وضعية يكون فيها الإنسان كما ولدته أُمّه، أي يكون في حالة الطفولة من حيث العلم والإدراك. حالة الطفولة هذه هي التي يذكرها الحقّ سبحانه في قوله ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾. إنّ الأُميّ هو الذي يُعلّق كل ما لديه من الأفكار عن الأشياء، ويكون مستعدًا للإنصات إلى الخطاب الإلٰهي. إنه ذاك الذي يخلّص نفسه من أوهام العقل كي تتمكّن الدلالات والمعاني من أن تنبعث في عقله القابل. إن محمداً ﷺ قد وُصف بالأُميّ، لأنه علّق حكم عقله الفردي ليقرأ باسم اللّه. المعنى، إذن، ينبثق من الحرف عند فراغ الفكر[160]. ألسنا هنا أمام تعليق أناوي وفينومينولوجي؟ ألسنا أمام الحكمة التي تقول بأنه ينبغي تعليق الحُكم والذهاب إلى الأشياء (المعاني)نفسها باعتبارها ماهيات تُعطى لحدس أصلي؟

4-4 المتلقّي للخطاب الإلٰهي يكون مرتبطاً بالكيفيّة التي بها يثير هذا الخطاب فيه قوة من القوى.

يقول ابن عَرَبي: «واعلم أن الاتّباع إنّما هو فيما حدّه لك في قوله ورسمه فتمشي حيث مشى بك وتقف حيث وقف بك وتسلّم فيما قال لك سلّم، وتعقل فيما قال لك اعقل، وتؤمن فيما قال لك آمن؛ فإن الآيات الإلٰهيّة الواردة في الذكر الحكيم وردت متنوعة، وتنوع لتنوعها وصف المخاطب بها. فمنها آيات لقوم يتفكرون وآيات لقوم يعقلون وآيات لقوم يسمعون، وآيات للمؤمنين وآيات للعالمين، وآيات للمتقين، وآيات لأُولي النُهى وآيات لأُولي الألباب، وآيات لأُولي الأبصار، ففصّل كما فصّل، ولا تتعدّى إلى غير ما ذكر، بل نزّل كل آية وغيرها بموضعها، وانظر فيمن خاطب بها، وكن أنت المخاطب»[161].

هل يكون عدم إخراج كل آية عن موضعها نفياً للتأويل وسقوطاً في ظاهريّة

---

(160) شودكيفيتش، **بحر بلا ساحل**، ص52-54.

(161) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، ص105.

ابن حزم؟ الجواب عن هذا السؤال بالنفي إذ إن الالتزام بحرفية النص القرآني قاد ابن عَرَبي إلى تأويل أزعج الكثيرين بمن فيهم الظاهريّون أنفسهم. نُقدّم، هنا، أمثلةً على ذلك.

- إن الحرف كاف في الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ليس زائداً أو مبالغةً أو تكثيفاً للمعنى كما يرى فخر الدين الرازي وإنّما هو عند ابن عَرَبي يحافظ على معناه الحرفي الذي يعني: مِثل. فتكون دلالة هذه الآية: ليس مثل مثله شيء. وأن هذا المِثل هو الإنسان الكامل أو الخليفة. وهذا فَهم يرفضه الفقهاء تماماً[162].

- يشرح ابن عَرَبي كلمة شجرة في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ بأنها مشتقة من فعل شجر الذي منه التشاجر والانقسام والتخاصم، فتكون دلالة هذه الآية هي النهي عن الانقسام وعن انقطاع الوحدة. ولاسيما أنه عندما أكلا منها ﴿بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا﴾ وهو أوّل اختلاف أو انقسام، يكسر الوحدة التي يمثّلها الشكل الدائري للوجود الإنساني[163].

- في سورة النور نجد أن أعمال الكافرين تشبه السراب ﴿يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾ وهي آية تنتهي بقوله تعالى ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾. يفسّر فخر الدين الرازي ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ بأنه صورة أسلوبية، على اعتبار أن الكافر عندما يكشف أن أفعاله مجرّد أوهام يحصل على العقاب من اللّه سبحانه. يتّجه ابن عَرَبي نحو تأويل مخالف وهو أن الحقّ لمّا ظهر لموسى في صورة حاجته، إذ إنه كان يلتمس ناراً، فإن ذلك يعني أن موسى لم يجد ناراً وإنّما رأى الحقّ في عين حاجته، ولذلك فإن الكافر لم يجد ماءً، وإنّما وجد الله عنده[164]. يعني ذلك، على ما يبدو لي، أننا عندما لا نجد شيئاً نجد الحقّ، وعندما نقف عند حدود الموجود لا نرى الوجود. وعندما نقف عند مستوى الأسباب، نرى الحقّ في عين حاجاتنا.

- يشرح ابن عَرَبي قوله تعالى في سورة الإسراء ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ بأن الفعل قضى يعني اتخاذ قرار، وأن خطأ المشركين إنّما يتمثّل في كونهم

(162) شودكيفيتش، **بحر بلا ساحل**، ص57.
(163) المرجع السابق، ص59.
(164) المرجع السابق، ص62.

يقيّدون العبادة في صورة خاصّة وعقد خاصّ وشكل خاصّ. وبحيث تعبد كل المخلوقات اللّه سبحانه أرادت ذلك أم لم تُرد. وهذا يفتح المجال عند خصوم ابن عَرَبي إلى إمكان عبادة آلهة مزيفين. يُنكر ابن تَيميّة على ابن عَرَبي هذا الفَهْم، إذ إن الفعل قضى يفيد الأمر وهو ما يفهمه فخر الدين الرازي أيضاً، غير أن ابن عَرَبي ـ كما يرى شودكيفيتش ـ يرى أن اعتبار القضاء أمراً هو اعتبار لا يميّز بين الأمر التكويني والأمر التكليفي. الأوّل له علاقة بالإيجاد والثاني له علاقة بالأفعال والقيم والأعمال[165]. والقضاء من الإيجاد.

هناك تأويلات كثيرة من هذا النوع، ترتبط بحرفية الكلمات، مثل فَهْم ابن عَرَبي لكلمة مال وإنّما سُمّي مالاً لأننا نميل إليه، كما أن الطلسم يُسمّى طلسماً نظراً لمقلوبه الذي هو المُسلّط، إلخ. إننا أمام هرمينيوطيقا تخترق طبقات المعنى التي لحقت بالأصل وشوّهته. إنها طبقات لحقت بالنص الديني عبر التطاحنات والصراعات القائمة بين الفقهاء أنفسهم وبينهم وبين المتكلّمين والفلاسفة وهؤلاء بينهم وبين أنفسهم، إلخ، ويتجاوز ابن عَرَبي هذه التأويلات التي تؤدّي إلى التطاحن عبر عملية الإنصات إلى لغة القرآن نفسها، وتبعاً للمواقع التي تشغلها الآيات في مواضعها[166]. «ففصل كما فصل ولا تتعدى إلى غير ما ذكر». (انظر: النص أعلاه).

لكنّ ابن عَرَبي لا يُريد أن يفصل فقط وإنّما أن يجمع أيضاً. فهو يتابع، مُحذّداً المخاطب بالآيات القرآنية المتنوعة، حيث يقول: «وكن أنت المخاطب بها، فإنك مجموع ما ذكر. فإنك المنعوت بالبصر والنُّهى واللب والعقل والتفكر والعلم والإيمان والسمع والقلب. فاظهر بنظرك بالصفة التي نعتك بها في تلك الآية الخاصة تكن ممن جمع له القرآن»[167].

---

(165) المرجع السابق، ص63-64.

(166) إن التأويل هو «بحث مفهوم واستقصاء دقيق لدلالات متنوعة ومتشعبة. من هنا اتخذ التأويل عند هانس جورج غادامير معنى اختراق العصور وطبقات الفكر للرجوع إلى التشكيلة الأصلية التي بلورت المعنى. فهو، أي التأويل، يتمتع بقوة تطهيرية قصد عزل كل الشوائب الدُغمائيّة والأيديولوجية التي زيّفت المعنى وحجبته، واتخذته رهاناً للصراع وللتسلط المتبادل بين القوى المتناحرة». نقلاً عن محمد شوقي الزين، «تفكيكية ابن عَرَبي، التأويل، الاختلاف، الكتابة»، **كتابات معاصرة**، عدد 36، م9، عام 1999، ص54.

(167) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص105.

المُؤوّل الحقيقي للخطاب الإلٰهي هو الذي يكون في عين الجمع وليس يقف في مستوى التمثّل القائم في التفرقة والتشتّت. إنه بلغة ابن عَرَبي «عين القرآن إذا كان على هذا الوصف وهو من أهل اللّه وخاصته»[168]. إنه الذي يعرف الفرق في الجمع، ما تختصّ به كل آية ضمن مجموع الخطاب الإلٰهي، بل من يعرف في كل آية مجموع كل الآيات.

لم يكن التنوّع في الخطاب الإلٰهي قائماً على طُرُق التصديق كما يرى ابن رشد في كتابه **فصل المقال**، وأبو حامد الغزالي من قبله في كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد**، إذ إن التنوّع في الآيات إن كان بسبب اختلاف الناس تبعاً لغلبة قوة من قوى الإدراك على سائر القوى الأخرى، فإن ابن عَرَبي ينصحنا بأن نتلقى هذا الخطاب بكل القوى التي أمرنا الحقّ سبحانه أن نعرفه بها. وأن ندرك وراء هذا الاختلاف في قوى الإدراك ما يُوحّد بينها. غير أن هذا لا يصل إليه إلاّ أهل اللّه وخاصته. نحن، هنا، أمام هرمينيوطيقا تسعى إلى الكشف عن وحدة المتنوع عند الذي يكون بحق مُخاطباً بالقرآن الكريم.

ينبّهنا ابن عَرَبي على أن الإساءة في الفَهْم وفي التأويل لا تقوم في الكلام أو في القول، إنها لا تقوم في الخطاب من حيث ما هو خطاب إلٰهي؛ وإنّما في الذي قيل عنه أو في المُتكلّم به. وهذا يعني أنه إن كان القول والكلام يرتبطان باللغة وبالكلمات وكانت الكلمات قد خرجت من النفَس الإلٰهي، وكانت كلمات اللغة تسعى إلى الموافقة مع كلمات الوجود، نظراً لكون هذا الأخير كتاباً مسطوراً ومرقوماً؛ فإن ذلك يُفيد أن الإساءة تأتي من المُؤوّل، المُؤوّل الذي لا يستطيع أن يدرك الوحدة في متنوع الآيات وأن يرى وحدة هذا المتنوع في الخطاب الإلٰهي من حيث هو خطاب واحد وجامع. يقول ابن عَرَبي: «وما تمّ سوء إلاّ في المقول عنه... أو في المُتكلّم به ليس في القول.

ليس في القول والكلام قبيح، إنّما القبح في الذي قيل عنه، أو قيل أو تُكُلّم به أو تُكُلّم عنه فافهم»[169].

(168) المصدر السابق، ص106.

(169) المصدر السابق، ص106.

5 ـ الظروف الروحية للتأويل الأكبري

نستند هنا إلى المُقدِّمة التي كتبها شودكيفيتش في قراءة **الفتوحات المكية**. ويهمُّنا منها حديثه عن الفتى الفائت الحاضر الغائب، والذي ليس بحيّ ولا مائت والذي هو متكلّم صامت. إنه أوّلاً فتى. لا شيخ. والفتى هو مصطلح له علاقة بالفتوة. وله دلالات قرآنية استعملت بصدد إبراهيم الخليل الذي حطّم الأوثان. وتحطيم الأوثان أو أُفولها له دوماً علاقة بالمستقبل، كما أنّ الحبَّ، في فكر ابن عَرَبي له أُفق مستقبلي. نقرأ في **رسالة القُشَيريّ** ما يلي: «وقيل الفتى من كسر الصنم... وصنم كل إنسان نفسه. فمن خالف هواه فهو فتىً على الحقيقة»[170]. يذكّرنا هذا بكتاب نيتشه المعنون بـ **أفول الأصنام**. وهو أفول يبدأ بتدمير الميتافيزيقا. وميتافيزيقا الذاتية التي افتتحها ديكارت. وهو المُعبَّر عنه أعلاه بتكسير الإنسان لوثن نفسه. وثانياً يفيد الفتى تعديلاً لمواقع التأويل.

دلالة تحطيم الأوثان، هنا، تُفيد قلب مواقع التأويل، انطلاقاً من الموقع الذي التقى فيه ابن عَرَبي هذا الفتى وهو ينبوع أو قبة أرين. وأرين اسم ينطبق على جزيرة أسطورية تقع وسط الجهات الأربع الرئيسية. التأويل الأكبري، والحالة هذه، ينطلق من المركز لا من الأطراف، إنه تأويل برزخيّ. إذ إن أرين تسميةٌ للمركز الروحيّ الأقصى. وهو ما يُطلق عليه اسم القلب في أنثروبولوجيا التقديس. فضلاً عن ذلك من هذه الجهات الأربع يتحدّث الشيخ الأكبر عن اجتماع أربعة نفر من العلماء في مركز هذه الجهات وهم المغربي والمشرقي واليمني والشامي. يقول ابن عَرَبي: «قال الشادي اجتمع أربعة نفر من العلماء في قبة أرين تحت خط الاستواء الواحد مغربي والثاني مشرقي والثالث شامي والرابع يمني فتحاوروا في العلوم والفَرق بين الأسماء والرسوم. فقال كل واحد منهم لصاحبه: لا خير في علم لا يعطي صاحبه سعادة الأبد ولا يقدس حامله عن تأثير الأمد، فلنبحث في هذه العلوم التي بين أيدينا عن العلم الذي هو أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب...»[171]. في كتاب **الإسراء** يتحدّث عن «سِفر القلب» الذي هو أيضاً

(170) عبد الكريم القُشَيريّ، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، ط2، بيروت، بدون تاريخ، ص227.

(171) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص38. يذكر ابن عَرَبي علوم كل واحد من =

مركز. في هذا «السِفر» يقول ابن عَرَبي على لسان الفتى:

أنا القرآنُ والسَّبْعُ المثاني ... وروحُ الرُّوح لا روحُ الأواني
فؤادي عندَ معلومي مُقيمٌ ... يناجيهِ، وعندكُمُ لِسَاني
فلا تنظُرْ بطَرْفكَ نحو جسمي ... وعَدِّ عنِ التنعُّم بِالمَغاني
وغُصْ في بَحْرِ ذاتِ الذّاتِ تُبصِرْ ... عجائبَ ما تَبَدّتْ للعِيانِ
وأسرارِ تراءتْ مُبْهَمَاتٍ ... مُسَتَّرةٍ بأرواحِ المعاني
فَمَنْ فهِمَ الإشارة فَلْيَصُنْها ... وإلاّ سوف يُقْتَلُ بالسِّنانِ(172)

إنّ الفتى هو ماهيّة روحية ذات أوصاف ربانيّة أخذ ابن عَرَبي من تفصيل نشأتها ما سطّره في كتاب **الفتوحات**. وهذا ما يفيده عنوان الباب الأوّل من هذا الكتاب. هرمينيوطيقا ابن عَرَبي تسعى إلى الكشف عمّا لا يظهر للعيان عبر تجربة الغوص في بحر الذات، والكشف عن الأسرار التي يتضمّنها **القرآن الكريم**. في كتاب **الفتوحات** وكتاب **الإسراء** يحصل الحدث، الموقع المركزي الذي تقوم به نقطة الصفر الزمانية والمكانية أي الموقع السابق على الجغرافيا. في هذه النقطة المركزية يُبتدأ العلم. ولمّا كان الفتى هو ابن عَرَبي نفسه فإن الكلام قد حصل صامتاً، أي حصل هناك تعليق. واللقاء بين الفتى وابن عَرَبي في مركز الوجود إنّما هو لقاء مع حقيقة الأبدية(173). غير أن ابن عَرَبي سوف ينقل لنا هذه الحقيقة

= هؤلاء الأربعة. ونحن في هذا البحث نستفيد من علومهم تلك، وهي موجودة في فصوله بحسب ما يقتضيه المنهج المُتّبع هنا.

(172) ابن عَرَبي، **الإسراء إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج**، شرح وتحقيق: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1998، بيروت، ص58-59. انظر أيضاً: **الفتوحات المكية**، ج1، ص9، حيث يعلّق ابن عَرَبي على هذه الأبيات بقوله: «فواللّه ما أنشدتُ من هذه القطعة بيتاً إلاّ وكأني أسمعه ميتاً وسبب ذلك حكمة أبغي رضاها». انظر أيضاً: كتاب **مجموع الرسائل الإلهيّة**، تحقيق: إبراهيم مهدي، بيروت، ط1، 1991. كتاب **شق الجيب**، ص68. فيه نجد البيت التالي:

فَمَنْ شَهِدَ الإشارةَ فَلْيَصُنْها ... وإلاّ سوف يقتلُ باللسانِ

(173) انظر: تحليلاً لهذا اللقاء في المُقدّمة التي كتبها ميشال شودكيفيتش لقراءة كتاب **الفتوحات المكية**.

الأبدية وهذه الماهيّة الروحية في الكتابة. إنه، مثلاً، في جواب عن سؤال ابن سودكين صديقه يُشير إلى أن فكره يقوم على إدراك المعاني المجرّدة، أي روح الروح، والأسرار المُسترة بأرواح المعاني، الأسرار المجرّدة عن المواد وعن الأواني كي يُلبسها لباساً جديداً يمكّنه من تبليغها إلى الذين يحبهم[174].

إن القرآن الكريم ينزل من الله إلى الإنسان. هذا أمر تؤكّده أوّل كلمة من القرآن الكريم وهي ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾ وآخر كلمة منه وهي ﴿ٱلنَّاسِ﴾. من الله إلى الناس. غير أن الصعود يكون من الناس إلى الله. وهذا ما يفسّر نظام الكتابة الأكبرية وقراءته الصّوفية للقرآن الكريم. ينزل المطلق إلى عالم النسبية فيتحوّل معناه في كثرة، أي يصير هذا المطلق مفهوماً تاريخيًا وزمنيًا وذلك تبعاً لظروف المُتلقّين له وألسنتهم، ثم صعود بهذا المعنى من جديد نحو أصله الروحي والمطلق، حيث تتوحّد الكثرة في وحدة مفتوحة أبد الآبدين.

من سورة الناس إلى سورة الفاتحة يتمُّ الصعود الذي ينتهي عند الفتح المُبين الذي يفسّر **الفتوحات المكية** نفسها التي تحتفي بالحقائق التي تحملها التجلّيات الإلٰهيَّة في النزول ويحصل الحمد لله. وهذا الصعود هو الذي نجده في تعليم القرآن للأطفال في المغرب.

لا يبدأ الصعود إلاّ من الناس، والناس، أو الإنسان، هو جلاء مرآة العالَم[175] أو هو النقطة التي يتمظهر فيها الكون بشكل أتمّ وأكمل. هذا الصعود يتّجه نحو أُمّ ليست كسائر الأمهات، إنها أُمُّ الكتاب، كتاب العلم والوجود الذي تفتتحه الآية ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ﴾، وهذه الآية تبدأ بالحرف باء، وبشكل أدقّ بالنقطة التي تحت الباء. والنقطة هي مركز الوجود وبداية كل كتابة أو خط أو رقم.

نضيف أمراً آخر هو أن القرآن مُوجَّه إلى الناس وليس إلى فئة مُعيّنة أو إلى قوة إدراكية مُعيّنة. ويترتّب على هذا الفَهْم أن كل من يحاول تحصيل معاني القرآن انطلاقاً من قوة إدراكية مُحدّدة، إنّما ينظر إلى المُطلق انطلاقاً من الجزئي. ومن

---

(174) شودكيفيتش، **بحر بلا ساحل**، الفصل الرابع.

(175) ابن عَرَبي، **فصوص الحكم**، «فص حكمة إلٰهية في كلمة آدمية». الملاحظ أن عنوان هذا الفص يؤكد ما نحن ذاهبون إليه، إذ الحكمة الإلٰهيّة تنزل في كلمة إنسانية وهذه الكلمة يلزمها أن تفهم هذه الحكمة المبثوثة فيها، إذ إن من عرف نفسه عرف ربه.

المعلوم أنّ الجزء لا يُدرك الكل. إننا، على سبيل المثال، نُدرك الكلام الإلٰهي انطلاقاً من لغة خاصّة، والحال أن هذا الكلام فوق كل لغة خاصة، الأمر الذي يتوجّب معه القيام بتأويل هرمينيوطيقي ينفلت من اللغة الخاصة في الوقت الذي تنفلت هي منه. إنه تأويل ينفلت من اللغة المحلية لمعانقة لغة كونية، لغة «المتكلّم الصامت».

لكن ينبغي أن نعلم أنه لمّا كان القرآن كتاباً جامعاً فإن لغته التي هي اللغة العربية هي أيضاً لغة جامعة، وهذه الجمعيّة تقتضي من القارئ أن ينفلت من التشوّهات التي لحقت هذه اللغة من طرف كثرة التأويلات ومن الملابسات التاريخية والظروف الاجتماعيّة لتقعيدها. هذا أمر يُدركه ابن عَرَبي الذي التقى هذه اللغة الجامعة المتمثّلة في الفتى.

هناك، تبعاً لهذا التحليل، لغة عربيّة تمارس وظيفة التواصل، لغة الأعرابي، وهناك لغة عربية كما يفهمها الرسول الكريم ﷺ التي تكشف عن حقائق الكلام الإلٰهي. ولا ينبغي خلط هذه بتلك[176] . لكن ابن عَرَبي يستخدم اللغتين معاً. ويدل على ذلك التعدّد الملحوظ في مستويات الخطاب عنده. إنه مضطرّ إلى التعبير عن التجربة الصّوفية، كي لا تبقى مجرّد تجربة لا تعي نفسها، ومضطر أيضاً إلى إبانتها للمريدين والأتباع، وكذلك لعموم الناس، لكنه أيضاً يتوجّه باللغة الأخرى نحو متلقٍّ خاص قد يكون هو ذاته. وفي هذا المستوى يقوم بتفجير الدليل التفكري والدليل اللغوي كي تنكشف له معاني هذه التجربة في ذاته. معاني الفتح المُبِين. والتي تقوم في بحر بلا ساحل، أي بحر لا تحصره الأدلة الفكريّة الفقهية والكلامية، ولا الأدلة اللغوية البلاغية أو البيانية، على اعتبار أن الذي يقف عند الساحل هو ذاك الذي تحصره معاني لغة المواضعة والاصطلاح. مع ابن عَرَبي نجد

---

(176) بالرجوع إلى كتاب أوزوالد دكرو المذكور آنفاً، يتبيّن أن هذا المفكّر يوجّه نقداً إلى نظرية التواصل التي افتتحتها اللسانيات البنيوية مع دو سوسير. إذ إنها نظرية تلخّص اللغة في السنن، أي في اعتبارها مجرد أداة، واختزالها التواصل في نقل الخبر لا غير، وهو يقوم بهذا النقد مستنداً إلى اللسانيات المُقارِنة التي تُعطي الأهميّة لدور المتكلم ولدور اللغة في تمثيل الفكر. فالقول بأن اللغة توجد من أجل التواصل يؤدي إلى انحطاطها، حيث تصير بذلك ذات دلالة واحدة هي نقل الخبر. أما إذا ارتبطت بالفكر، فإنها تغتني بثروته الدلالية.

قراءةً تقوم باستخلاص دلالات «ما تزال مطموسة وغير مُفكر فيها، قراءة تعيد رسم منحنيات معرفية وهندسات خطابيّة مختلفة»[177].

تنفلت هرمينيوطيقا ابن عَرَبي من لغة التواصل كي تجد نفسها في شباك لغة الحقائق الإلٰهيّة. إن لغة التواصل هي لغة الجُمل والعبارات والنصوص، إذ التواصل لا يحصل بحروف منعزلة. أمّا لغة ابن عَرَبي فإنها تكشف الحقائق في الحروف قبل أن تنتظم في الكلمات. إنه يمارس تعليقاً فينومينولوجيًا للمعاني التي تأتي من لغة التواصل اليومي. إنّ هذا هو ما جعله يتعرّض للهجوم والنقد من طرف الذين ظلّوا محصورين في لغة التواصل اليومي. لكن هل يمكننا معرفة هذه اللغة المُلْتَبسة؟ يبدو أن هناك شرطاً أساسيًا وهو ضرورة ممارسة الاختزال على أنفسنا كي نتمكّن من الصعود في ذواتنا نحو هذا الأنا الخالص وأن نتخلّص من الأنا الإمبيريقي ونعلّقه. إن هذا الاختزال هو الذي يمكّننا من بلوغ الواحد الذي فينا وهو الأنا الخالص وحينذاك يمكن أن نعرف الواحد، إذ لا يرى الواحد إلاّ الواحد، كما يبيّن ابن عَرَبي في أكثر من موقع من فكره. لكن هذا الاختزال ليس أمراً تأمليًا، وإنّما هو ممارسة فعلية تطهيرية، لا يستطيع بحث أكاديمي موضوعي الخوض في غمارها، كما أن صاحب هذا البحث يقرأ هذه التجربة من دون أن يمارسها. وهذا عيب لكنه يحمل معه قُوّته الموضوعية.

نحن هنا أمام نزول وصعود مخالفَيْن للجدَلَيْن الصاعد والنازل الأفلاطونيَّيْن، على اعتبار أنّ الصعود هو مبدأ النزول عنده، في حين أن النزول، عند ابن عَرَبي هو مبدأ الصعود. النزول عند ابن عَرَبي وجودي وعند أفلاطون سياسي، ويلتقيان في الصعود على اعتبار أنه معرفي، غير أن المعرفي عند أفلاطون عقلي وعند ابن عَرَبي كشفي ووجداني وقلبي. يكون الصعود مع ابن عَرَبي من أجل التحقّق بالصفات الإلٰهيّة والتخلّق بها، وهو عند أفلاطون من أجل الحصول على الماهيات التي يتوجّب النزول بها من أجل قيام الجمهورية.

إن هرمينيوطيقا شيخ العارفين تسعى إلى الإبانة عن قوة الكلام الإلٰهي وهي قوة تتناسب مع قوة الوجود. إنها تريد أن تبلغ الوحدة في الكلام وفي الوجود،

---

(177) محمد شوقي الزين، «تفكيكية ابن عَرَبي»، ضمن **كتابات معاصرة**، عدد 36، م1999، 9، ص53.

فلا تتيه في الكثرة والتشتّت والتمذهب الذي ما لبث علماء الكلام، مثلاً، يرفعونه إلى مستوى الفَهْم النظري العالِم. يتجاوز ابن عَرَبي كلّ تمذهب من دون أن يدين مذهباً، لأنه من العارفين بوحدة الكلام الإلٰهي وقوته، ومن العارفين بأن لكلّ مذهب نصيبه من الحقيقة، وليس هو الحقيقة بعينها.

إن الصعود هو معراج نحو الواحد الذي هو الوجود(178). وهذا الواحد هو الذي تكشف عنه الهرمينيوطيقا الأكبرية في الخطاب وفي الممارسة. وبيان ذلك «أن الكلام القائم بذات اللّه تعالى كلام واحد، وإذا ظهر وخرج إلى عباده، وخرج من كونه إلى لونه صار الكلام كلمات وكُتباً»(179). الصعود هو حركة من اللون إلى الكون، أي من الحالة التي تكون عليها الأشياء في وجودها إلى الحال الذي هي عليه في ثبوتها. إن ثمار الجنة، مثلاً، في الوقت الذي نُهي آدم عن الاقتراب من الشجرة كانت تلك الثمار في كونها ولم تخرج بعدُ إلى لونها. وبالمثل، فإن **القرآن الكريم** عندما نزل إلى عالم البشر وصل إليهم في لون، أي في لغتهم في شكل أصوات وحروف وكلمات وكتاب، أي صار مُحايثاً لفَهْمهم، لكن من دون أن يتوقّف عن كونه ووحدته وتعاليه وخلوده، تماماً مثلما يرسل الحقّ رسوله إلى المخلوقات فيكون مثلها يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق، وكذلك حال الأولياء(180). السبب في هذا يعود إلى أهميّة الموطن في فكر الشيخ الأكبر. كل من يقوم في موطنٍ ما ينبغي أن يكون متوافقاً معه. إن جبريل عليه السلام ينزل في صورة حسيّة في موطن الحس والنبي يكون بشراً في موطن البشر، والقرآن يصير كلاماً في لغة

---

(178) من المعلوم أن الميتافيزيقا عند اليونان، سواءٌ مع بارمينيدس أو هيراقليطس أو أفلاطون وأرسطو قد بحثت إشكاليّة العلاقة بين الوجود والواحد، فليُنظر هناك.

(179) ابن عَرَبي، **«المقدار في نزول الجبار»**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، دراسة وتحقيق: قاسم محمد عباس وحسين محمد عجيل، منشورات المُجمَّع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1998، ص279.

(180) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 4، تحقيق: عثمان يحيى، الباب 45 بأكمله، حيث يتحدث الشيخ الأكبر عن الرسالة والولاية والوراثة الكاملة، وكذلك عن أنماط الوصول والرجوع. انظر أيضاً: شودكيفيتش، ميشال (علي). **الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر مُحيي الدين ابن العَرَبي**، ترجمة: د. أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء، مَرّاكش، ط1، 1999، الفصل العاشر «المعراج المزدوج». انظر أيضاً: «الباب الخاص بكيمياء السعادة» في **الفتوحات المكيّة**.

البشر، وهكذا. وكأن هناك خطاً يرسم حدًّا بين أمرين ينتقل فيه الموجود من حالة إلى أخرى في كل حالة يلبس لباساً جديداً من دون أن يفقد وجوده الماهوي[181].

لكنّ هذا الصّعود أو الارتفاع لا قدرةَ للعقل عليه. فصعود العقل يكون قبل النزول وإذا ظهر النزول اختفت العقول. يقول ابن عَرَبي: «أيها الحكيم المقتضب بحبائل الأفكار المعتقد في العقل الذي لم تعرفه لا في الأصل ولا في الفرع ولا في القَدْر ولا في المقدار، أن العقل الذي لم تعرفه، عقلك العائل المقيد بقيود المقدار قَصُرَتْ خفاه عن عالم الارتفاع الذي عري عن المقدار والإخفاء والإظهار. اعلم أن الوصول بالرجوع إلى العقول قبل نزول الخبر إلى الرسول. فإذا ظهر النزول نفدت العقول وصار الحكم للنزول لا للعقول»[182]. ليس للعقل القدرة على العُروج والصعود. هذا أمر يتّضح أكثر عند الحديث عن «كيمياء السعادة» حيث يُحدث ابن عَرَبي مقارنةً بين صاحب النظر وبين التابع. فلنرجع الآن إلى ما نحن بسبيله فنقول: إن الصعود الذي تجعلنا هرمينيوطيقا الشيخ الأكبر نسلك دروبه الموصدة على غير العارفين، هو صعود من شَرّيّة الكثرة والتشتت إلى خَيْريّة الوحدة والواحد. وبيان ذلك هو أن الناس في «سورة الفلق» و«سورة الناس»، يتوجّب عليهم أن يعوذوا باللّه من الشيطان الذي يمارس التشتّت من أجل أن تغيب عن أعين الناس وحدة الحقّ. وحدة الوجود ستكون والحالة هذه هي وحدة الحقّ. الهرمينيوطيقا الأكبرية تجعل القارئ **للقرآن مُوجَّهاً بالقرآن** من آية إلى أخرى، ومن منزل إلى منزل ومن حضرة إلى أخرى، ومن مقام إلى آخر بقصد بلوغ درجة الحمد للّه، وبقصد تجاوز التشتت الذي يشكّل منبعاً للعدمية.

بناءً على الممارسة التأويليّة عند المتصوّفة السابقين على ابن عَرَبي مثل القُشَيريّ وسهل التَّسْتَري يُفضّل بدوره الحديث عن الإشارة عوض التفسير في تأويله لبعض الآيات القرآنية، وكأننا أمام التمييز الذي أقامه التَفَهُميُّون[183] بين

---

(181) من المفيد إحداث مقارنة بين هذا الفَهْم وبين ما كتبه هيدغر عن *Contribution à la question de l'Être* في كتابه *Question 1*، تقديم وترجمة: هنري كوربان. حيث يقوم هناك فرق بين عصرين من العالم وحيث يتمّ التساؤل حول ما إذا كانت العدمية في حركتها تنتهي إلى عدم سلبي أو إلى ميدان يكتسي فيه الوجود حُلّةً جديدةً، ص 200.

(182) ابن عَرَبي، **المقدار في نزول الجبار**، ص244-245.

(183) نقصد بذلك المدرسة التفَهُميّة مع ماكس فيبر الذي يميّز بين علوم التفسير وعلوم =

علوم التفسير وعلوم الفَهْم. غير أنّ هرمينيوطيقا الإشارة لم تكن عنده منفصلة عن تصوّره للدلالات التي تكشف عنها الأحاديث النبوية. ومن الممكن القول إن هنري كوربان يربط الهرمينيوطيقا عند ابن عَرَبي، ليس بالأحاديث النبوية، وإنّما بما يُطلق عليه اسم السيكولوجيا النبوية. إنه يريد أن يقوم بتفسير رمزي وفَهْم روحاني لأمور الوحي والكشف. وهذا يخالف تحليلنا أعلاه، كما يخالف فَهْم ميشال شودكيفيتش للتأويل عند ابن عَرَبي. إن هنري كوربان يربط التأويل بالسيكولوجيا، لأنه يبحث عن رابط أساسيّ يقوم بين التصوّف والتشيُّع، إذ التأويل يتضمّن عملية إرجاع الشيء إلى مبدأه وإرجاع الرمز إلى ما يرمز إليه، وهذا يؤسّس بشكل جذري استقلال الفرد.

يرجع كوربان إلى التمييز بين المجاز والرمز مُوضحاً أن الأوّل إجراء عقلي لا يحصل فيه الانتقال من مستوىً إلى مستوىً آخر جديد سواءً في الكائن أو في الوعي. إن المجاز مجرّد تصوير في نفس المستوى الواحد من الوعي، ويكون معروفاً من قبلُ. أمّا الرمز فيعلن عن وجود مستوىً آخر من الوعي لا يبلغه المجاز، مستوىً آخر ليس هو ذاك الذي تقوم فيه البداهات العقلية. إن الرمز «رقم» لسرٍّ ما. إنه الوسيلة الوحيدة التي تمكّن من قول ما لا يُمكن قوله أو ضبطه بطريقة أخرى. على هذا الأساس، يرى كوربان ضرورة القيام بدراسة مقارنة للتأويل عند ابن رشد وممارسة التأويل في التشيّع والروحانية المستفادة منه. إن التأويل الشيعي، مثلاً، يرى أن الحوادث والحالات والشخصيات القائمة على الأرض هي بمثابة نماذج مثالية أصلية سماوية، أو أركيتيب سماوي. ينبغي لنا إذن أن نعلم فيما إذا كان تأويل ابن رشد يُدرك رموزاً أم أنه لا يعمل إلاّ على بلورة مجاز عقلي.

الفكرة الشيعية عن التأويل أو التفسير الباطني الروحي تعني ضرورة اختراق جميع المُعطيات الماديّة والأشياء والحوادث، ثُمَّ تحويلها إلى رموز، وإلى شخوص رمزية بحيث يكون لكلّ ظاهر باطن. إن **القرآن الكريم**، إذا ما تمّ حصره في دائرة الحرفية الظاهرة يتقلّص في عبودية «الدين الرسمي»؛ ولذلك من الضروريّ أن ينفتح فيه معناه الباطني داخل شفافية عمقه. إن هذا هو ما ينبغي أن يقوم به المُوجّه الروحي، في نظر الشيعة.

= الفَهْم، وهو التمييز الذي كان وراء قيام هرمينيوطيقا الفَهْم في الفكر الغربي المعاصر.

كأننا هنا أمام نوع من الهرمينيوطيقا الروحية التي تتّجه بالمُؤَوّل نحو بِنيات أعمق تتوارى خلف الظاهر وتؤسسه، ويشكّل هو نفسه صورة تسمح بالقيادة نحو هذه البِنيات الأعمق، وربّما نحصل بذلك، عبر خوض تجربة الظاهر في الفعل وفي القول، على مسار ضروريّ يكشف عن قوانين القول وعن الصمت المؤسس للكلام، وأيضاً عن «موضوعية» الأشياء، إذ «الموضوعية» ليست في الحضرة الدُنيا من العالَم، فهي بالنسبة للإنسان برزخيّة. ينبغي عبور موضوعية التجربة في المُشار إليه، في ما هو إمبيريقي نحو موضوعية ترانسندنتالية مُؤسّسة. وفلسفة ابن عَرَبي تحمل فَهماً مثل هذا للوجود، وليس فَهْماً شيعيًا باطنيًا اعتقاديًا. فابن عَرَبي ليس من الذين يحصرون الفكر في المعتقدات التي تعمل على التقييد والتشاجر، كما لا يحصره في العقل الذي يُستَدل على وجوده به لا بالوجود الحقّ.

استنتاج

لا نُريد من هذا الاستنتاج أن نلخّص ما سبق تحليله، وإنّما نريد من خلاله أن نربط تأويل ابن عَرَبي بإشكاليّة العقل والوجود. إنه تأويل يكشف عن عجز العقل في فَهم الكلام الإلٰهي، نظراً لكونه سجين التفكير في لغة المواضعة والاصطلاح، ونظراً لكونه لا يعترف إلاّ بتأويله هو. كما أنّ التأويل الأكبري له علاقة بـ «وحدة الوجود» كما يقولون. أو أن هذا المذهب نتاج للتطبيق الأُنطولوجي لمبدأ «التأويل من خلال الخبرة الصّوفية». ويعتبرون التأويل منهاجاً في التفسير اللفظي، «يذهب من ظاهر تعبير لغوي متوغلاً إلى باطن معناه»[184]. ويعتبرون هذا الباطن أمراً عرفانيًا يحصل بخبرة كشفيّة ورؤيا وجوديّة. يعني ذلك أن العوالم الدنيا تحجب في أُنطولوجيتها حقائق العوالم العليا. وفي نظرنا أن التأويل عند ابن عَرَبي، لا يُضحّي بالظاهر من أجل الباطن، ولا بحرفيّة النص من أجل معنىً لا يحتمله ويفرضه العرفان كما هو الحال عند الشيّعة. إن ابن عَرَبي هو مفكّر بلغة هي اللغة العربية التي هي لغة بيان وتوسّع في دلالات الخطاب الإلٰهي المناسبة لحركة الوجود، وهي دلالات تطرح مشكلة للعقل في فَهمه لهذا الوجود المُتصور أُنطولوجيًا.

---

(184) ديمتري أفيرينوس، **حكيم المشرق والمغرب: مُقدّمة لدراسة حياة الشيخ الأكبر وعقيدته**. www.maaber.org.

القسم الثاني

فينومينولوجيا العقل
في فكر ابن عَرَبي

مُقدّمة

الغرض من الحديث عن فينومينولوجيا العقل ضمن هذا البحث ليس هو الحديث عن مفاهيم البداهة والحضور والقصدية والحدس الواهب الأصلي كما هو الحال مع هوسرل، إذ نكون أمام فينومينولوجيا تريد أن تكون علماً صارماً على ضوء مبدأ المبادئ الذي لا تَخفى عنا حمولته الميتافيزيقية، وإنّما الكشف عن الطابع التحليلي للعقل عند ابن عَرَبي ضمن قوى الإدراك باعتبارها قوىً روحيّةً تمتلك استعداداً لتلقّي المُدرَكات من خارج، وتقديمها إلى العقل ليُصدر عليها أحكاماً وهي أحكام تُسقطه في الأخطاء نظراً لزعمه الإحاطة بالوجود في الوقت الذي يمارس فيه التقييد، ناسياً أن وراءه يقوم ما فوق طوره، وأنه في هذا الما ـ فوق يكون للقلب والهِمّة والحب والرؤيا وللخيال المنفصل أهميّته في فَهْم الوجود ما دام الوجود نفسه خيالاً وصوراً، لا أفكاراً تُقدّم نفسها إلى التأمّل النظري، وإنّما صُوَرٌ تُقدّم نفسها إلى المشاهدة، إنْ في الحسّ أو في الخيال أو العيان البصري. نريد أن نكتشف موقع العقل ضمن قوى الإدراك، مقارنين بين ابن عَرَبي والفلاسفة المسلمين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد على اعتبار حصول المعلومات نفسها عندهم تقريباً، كما أننا نجد عناصر سينوية وفارابية عنده ولاسيما أنه يعتبر النفس جوهراً بسيطاً لا تركيب فيه، فيكون بذلك قريباً إلى أفلاطون منه إلى أرسطو[1] ـ لكن مع اختلاف في فَهْم وترتيب هذه القوى في هذا المجال، من جهة، ومحاولين الكشف عن قوى

(1) محمود قاسم، **الخيال في مذهب مُحيي الدين ابن عَرَبي**، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969، ص4-5. نشير هنا إلى وجود عدد من الدراسات التي اهتمّت بمكانة الخيال عند ابن عَرَبي في نظام المعرفة عنده، غير أننا نلاحظ تشابهاً بينها في عرض المعلومات المتعلّقة بهذا الموضوع، ولذلك ارتأينا عدم ذكرها جميعها وذلك لتفادي التكرار، إذ إنّ غرضنا من هذا البحث هو أن يكون فيه إبداع، وليس مجرد استحضار.

إدراك أخرى تحتلُّ موقعها ضمن طوبولوجيا الخيال والكشف والقلب والحب، على اعتبار أن هذه القوى الأخرى هي الأكثر قبولاً واستعداداً لتلقّي العلم بالوجود، من جهة أخرى، وذلك كي يتبيّن لنا نمط عرض الوجود في فكر ابن عَرَبي كنمط لا يلعب فيه العقل النظري إلاّ دور عائق معرفي ما لم يُعترف بعدم استقلاليته، بل وباستقلاليته مفهومةً انطلاقاً من القلة، بالتالي بتبعيّته لغيره سواءً كان هذا الغير هو الخبر أو الإيمان أو الكشف أو القبول. فضلاً عن ذلك، يريد ابن عَرَبي أن يكشف عن فينومينولوجيا العقل من حيث يكون هذا الأخير في خدمة الحس، خدمة البصر والسّمع كي يتمكّن من المشاهدة وليس أن يُذيب ما يكون مُشاهَداً في الغيب الذي يصنعه العقل عن طريق التصوّر.

لقد تحدّث ابن عَرَبي مثل الفلاسفة عن الوضع الفيزيولوجي للخيال، أي عن موقعه في الدماغ، وكذلك عن وضعه الأُنطولوجي من حيث هو موسّط بين القوى، وكذلك دور الخيال في المعرفة وفي الإلهامات الإلٰهيَّة. سنتحدّث هنا عن العلاقة بين العقل والخيال من حيث هما قوّتان ضمن قوى الإدراك، وليس عن العقل الأوّل وعن الخيال المنفصل باعتبارهما يتعلّقان بالوجود أكثر من ارتباطهما بنظام المعرفة. وقبل الدخول في تحليل الوضع المعرفي والأُنطولوجيّ للعقل في فكر ابن عَرَبي، نُشير إلى أن هناك من المفكّرين من اعتبر ابن عَرَبي «واحداً من أعظم العقول في عالم الشرق»، ومَنْ يعتبره مُختلاً عقلياً[2]. ونحن لا نقول هذا ولا ذاك، لأننا لا نريد في أُطروحتنا هذه أن نحكم على ابن عَرَبي كشخص، وإنّما أن نعرض فكره كفلسفة، أي كمجهود فكري، مُنصتٍ إلى نبضات الوجود في عصره.

---

(2) للمزيد من التفاصيل، انظر كتاب: **الاتجاه النقدي عند ابن عَرَبي**، للدكتور زكي سالم، مكتبة الثقافة الدينية، ط. أولى، القاهرة، 2005، ص77 وما بعدها. نشير هنا أيضاً إلى أن كتاب: **الصوفية والعقل، دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عَرَبي**، للدكتور محمد عبد الله الشرقاوي، لم أعثر في مراجعه ومصادره على أي كتاب لابن عَرَبي، وإنما فقط بالاعتماد على الكتاب التذكاري عن ابن عَرَبي، سنة 1969، وزارة الثقافة في مصر. فهل هذا يصحّ من الناحية العلميّة؟

الباب الأوّل

العقل في قوى الإدراك

الفصل الأوّل
قوى الإدراك بين ابن عَرَبي والفلاسفة

يقول ابن عَرَبي: «لما خلق اللّه النفس الناطقة أو الخليفة قُلْ ما شئتَ خلق فيه قوى روحانية معنوية نسبية معقولة، وإن كانت هذه القوى عين ما اتصف بها كالأسماء والصفات الإلٰهيّة التي مرجعها وكثرتها إلى نِسَبٍ في عين واحدة لا تقبل الكثرة في عينها ولا العدد الوجودي العيني. فكان من القوى التي خلقها اللّه في هذا الخليفة بل في الإنسان الكامل والحيوان وهو مطلق الإنسان قوة تُسمّى الوهم وقوة تُسمَّى العقل وقوة تُسمَّى الفكر. وميّز الحضرات الثلاث لهذا الخليفة وولاّه عليها حضرة المحسوسات وحضرة المعاني المجرّدة في نفسها عن المواد وإن لم يظهر بعضها إلاّ في بعض المواد وحضرة الخيال وجعل الخيال حضرةً متوسطةً بين طرفي الحس والمعنى وهو خزانة الجبايات التي تجبيها الحواس»[1]. يكشف هذا القول عمّا يلي:

1 ـ هناك في الإنسان قوى إدراكيّة تتصف بأنها روحانية معنوية وليس مادية جسمية. العقل والوهم والفكر هي قوى غير كثيرة في أعينها وإن كانت تقبل الكثرة في غيرها. وحصر الحضرات في ثلاث المحسوس والمعنى والخيال. غير أنه سيُضيف قوى أخرى مثل الحسّ والحفظ والمصورة.. يقول ابن عَرَبي «واعلم أن القوى كلّها التي في الإنسان وفي كل حيوان مثل قوة الحس وقوة الخيال وقوة الحفظ والقوة المصورة وسائر القوى كلّها المنسوبة إلى الأجسام عُلُوًا وسُفْلاً إنّما هي للروح تكون بوجوده وإعطائه الحياة لذلك الجسم وينعدم فيها ما ينعدم بتوليه

(1) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، الباب 369، ص364.

عن ذلك الجسم من ذلك الوجه الذي تكون عنه تلك القوّة الخاصة فافهم. فإذا أعرض الروح عن الجسم بالكُليّة زال بزواله جميع القوى والحياة وهو المُعبَّر عنه بالموت كالليل بمغيب الشمس. . .»[2].

يُشير هذا القول الأخير إلى أن الروح إن كانت هي مبدأ حياة الأجسام، فإنها أيضاً مبدأ المعرفة والإدراك. إذ بدونها لا يكون لقوى الإدراك وجود. إن هذا الفَهم نجده مبثوثاً في الفكر الأفلاطوني حيث الروح مبدأ الوجود والمعرفة معاً كما يؤكّد ذلك فرانسوا شاتليه[3]. فضلاً عن ذلك، يؤكد ابن عَرَبي نفسه هذا المنحى وذلك في قوله التالي: «ثم إن اللّه تعالى جعل له (أي للروح الإنساني) في الجسم. . . قوى وآلات حسية ومعنوية، وقيل له خذ العلوم منها وصرّفها على حدّ كذا وكذا»[4].

2 ـ إن كان النصّ الأوّل يتحدّث عن ثلاث قوىً هي الوهم والعقل والفكر كقوىً تخصّ النفس الناطقة، فإن النص الثاني يضيف قوىً أخرى وهي الحافظة والمُصوّرة. وهي جميعها روحيَّة لا تحتاج إلى الجسم في وجودها وهو يحتاج إليها في وجوده وظهوره، سواءٌ تعلّق الأمر بالأجسام الأرضيّة أو العلويّة. لكن ابن عَرَبي سيقول بأن جميع القوى المعنوية هي كلّها كاملة إلاّ قوة الخيال[5]. فهذه القوة خلقت ضعيفة وهي تابعة للجسم مثل الحس. فهي قوة هيولانية تنمو بنمو الجسم، وإن كانت جميع القوى الأخرى «لا تأخذ الأشياء إلاّ من الخيال»[6].

هذا إشكال ينبغي توضيحه. كيف يكون الخيال هيولانيًا وتأخذ القوى الأخرى منه وهي روحانية؟ أوّل إجابة تبدو لنا عن هذا السؤال هي أن الهيولاني هو أيضاً روحاني بدليل أن جميع الأشياء في نظر ابن عَرَبي حيّةٌ وناطقةٌ، وهذا بدوره يطرح مشكلة أمام الإدراك نفسه، أي مدى قدرة الإنسان على معرفة الأشياء وهي مثله حيّةٌ وناطقةٌ. إنّ روح الشيء بالنسبة إلى الشيء هو ما به يكون للشيء

(2) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 317، ص66.
(3) فرانسوا شاتليه، **أفلاطون**.
(4) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 226، ص691.
(5) انظر: فَهم محمود قاسم لهذا القول الأكبري في مرجعه المذكور آنفاً، ص5.
(6) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ح2، ص691.

النور الذي به يُدرِك ويُدرَك. وهذا يعني أن العالَم ليس مادةً غُفْلاً وإنّما يحمل معه وعياً ما ينبغي لقوى الإنسان الإدراكية أن تبلغه. لكن أية قوى؟ إنها لن تكون القوى العادية التي نجدها في إنتاج الخطاب اللغوي، وإنّما هي قوىً خاصّة يقتضي فَهمها فَهم الطابع البرزخيّ للوجود.

3 ـ هناك ثلاث حضرات: المحسوسات والمعاني (أي المعقولات) وحضرة وسطى هي الخيال تربط بين الحضرتين الأخريين، وهي حضرة تُوصف بأنها خزانة تُحصّل فيها ما يأتي من فلك الحواس من مواد تصلح للفكر وللعقل وتفيدهما في عملهما الإدراكي. غير أننا سنفصّل القول في الخيال المطلق أو المنفصل في علاقته بالخيال المتصل وكذا العلاقة بين عين الحس وعين الخيال وما يقتضي ذلك من الرؤى وتجسّد المعنى وتروحن الجسد، وذلك في فصل خاصّ من هذا البحث.

4 ـ إن هذه القوى هي عين ما اتصف به الحقّ. لا يعني ذلك أن للحق قوة الوهم والفكر وإنّما له الأسماء. عين ما اتصف به، يعني أنه إذا كانت القوى كثيرة فإنها أيضاً في عين واحدة، مثلما أن الأسماء الإلٰهيّة كثيرة من حيث هي نِسَبٌ وإضافات لكنها تصبّ في عين واحدة. فالاسم الإلٰهي الواحد يدل على كل الأسماء الأخرى مع احتفاظه بدلالة تخصّه هو. هذا أمر سيتمُّ فحصه أيضاً في ثنايا هذا العمل.

إذا كان الشيخ الأكبر يتحدّث عن قوى الإدراك مثله في ذلك مثل الفلاسفة، فإن غرضه من ذلك مخالف لغرضهم، فإذا كان الفلاسفة يسعون إلى إعطاء العقل النظري الدور الرئيس في نظام المعرفة، فإن ابن عَرَبي يمنح هذا الدور للحس وللخيال[7]. وعلى الرغم من أنه يعطي الخيالَ معاني متعدّدة فإن عمله يكشف عن أن هذا التعدّد ظاهر فقط، وأنه يقوم بوظيفتين استرجاعية وإبداعية، من حيث هو قوة إنسانية[8]. غير أننا سنجد وظيفةً أخرى للخيال لا يكون فيها قوة إدراكية وإنّما مبدأ أُنطولوجيًا يكون فيه العالَم نفسه هو الخيال، كما سنرى ذلك بعدُ. فابن عَرَبي يسعى إلى الربط بين الخيال الذي هو أعظم قوة خلقها الله وبين الكشف الصّوفي؛

(7) سليمان العطار. **الخيال والشعر في تصوف الأندلس**، ص35.

(8) ساعد خميسي، **الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبرية**، جامعة منتسوري، الجزائر، ص1-2.

إنها قوة تشكّل استمراراً لعمليّة الخَلْق الإلٰهي[9]. يُضاف إلى هذا أمر هام، وهو أن ابن عَرَبي يعتبر القوى الحسيّة أهمَّ من القوى الروحانية، إذ إن هذه الأخيرة لا تمارس وظيفتها إلاّ في ما تعطيه القوى الأولى، بحيث تصير من موادها. يقول: «القوى الحسية... أتمّ القوى، لأن لها الاسم الوهاب، لأنها هي التي تهبُ القوى الروحانية ما تتصرّف فيه وما يكون بها حياتها العلمية من قوة خيال وفكر وحفظ وتصوّر ووهم وعقل. وكلُّ ذلك من مواد هذه القوى الحسيّة. ولهذا قال اللّه تعالى في الذي أحبه من عباده (كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به) وذَكَر الصورة المحسوسة. وما ذكر من القوى الروحانية شيئاً ولا أنزل نفسه منزلتها، لأن منزلتها منزلة الافتقار إلى الحواس... والحواس مفتقرة إلى اللّه لا إلى غيره... فأعطاها الغنى. فهي يؤخذ منها وعنها ولا تأخذ هي من سائر القوى إلاّ من اللّه. فاعرف شرف الحس وقَدْره»[10].

هناك نوعان من القوى الحاصلة في الإنسان: قوى حسيّة، تتعلّق بالأشخاص، وهي القوى الحسيّة المعروفة، آتية من الروحِ الطبيعي الحيواني. وقوى روحانية، تتعلّق بالروح النفساني، وذلك مثل المفكِّرة والعاقلة والناطقة، فضلاً عن المصوِّرة والحافظة والوهمية والمُتخيِّلة. ولكل قوة محل يخصّها في النشأة الإنسانية، ولها وظيفة تمارسها تُظهر بها أحكامها، وآثارها. وهي تلعب أدواراً مختلفةً ضمن كُلٍّ هو الإنسان. فهي الآلات التي بها يتصوّر الإنسان نفسه والأشياء. لكن قوة الحس هي التي يكون لها الشرف على القوى الأخرى، وإن كانت قوة لا تُصدر أحكاماً. وهذا الشرف نجده في وصف الحقّ نفسه بالسميع والبصير، والمصوّر، لا بالمفكّر والعاقل. كذلك، فإن الصورة المكافحة، توصف بالسمع والبصر لا بالعقل والفكر. من هنا يتأسّس الفرق بين فكر ابن عَرَبي المُتّجه نحو الرؤية البصرية، نحو الفينومينولوجيا في مقابل الميتافيزيقا التي تتّجه نحو التأمل المجرّد. فضلاً عن ذلك، يختلف ابن عَرَبي عن الفلاسفة في كونه يعتبر كل قوة من هذه القوى مجلىً للتجلّيات الإلٰهيّة، ولكن شريطة أن تكون هي قوى

---

(9) محمود قاسم، **الخيال في مذهب ابن عَرَبي**، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969، ص1.

(10) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 346، ص189.

الإنسان الكامل وليس الإنسان الحيوان. فإذا تمكّنت كل قوة من معرفة نفسها كصورة من صُوَر التجلّي، تمكّن صاحبها من معرفة ربّه.

غير أن لكلّ قوة موطناً يخصّها ومجلىً يخصّها، فلا تكون قادرةً على مشاهدة كل التجلّيات، الأمر الذي يجعلها في الآن نفسه حجاباً على الكل. فلا يرى الكل إلاّ من هو كل، أي من يكون جامعاً وهو الإنسان الكامل. فالإنسان ليس شيئاً حالاً في العالَم كما يحلُّ الماء في الإناء، وإنّما هو برزخ جامع للحقائق الكونية والإلٰهيَّة، وبه يكون العالَم عالماً[11]. بل إن الملائكة أنفسهم من بين القوى التي للإنسان[12].

مع ابن عَرَبي، نجد علاقات كثيرة ومعقّدة بين مختلف هذه القوى في الإنسان، بحيث يكون بعضها في خدمة بعض، أو يعرقل بعضها عمل الأخرى، حيث تحصل بينها علاقة السيادة والعبودية. ولكي لا نطيل سنذكُر هنا كُلَّ قوةٍ على حِدة، مقارنين بين ابن عَرَبي والفلاسفة المسلمين.

1 ـ القوة الحسيَّة

يرى المعلّم الثاني أبو نصر الفارابي أن قوى النفس الإنسانية أربع غاذية، حاسة، متخيِّلة وناطقة. لكلّ واحدة منها رئيس ورواضع. ولمّا كان الأمر يتعلّق هنا بالحاسة، فإننا نقول بأن الرئيسة فيها هي الحس المشترك والرواضع هي الحواس الخمس القائمة في الأعضاء مثل العين والأذن، إلخ. وهي بالنسبة إلى الحس المشترك مُنذرات تنقل الأخبار إليه من مملكة الحس بحيث يشبه الحس المشترك المَلِكَ الذي تجتمع عنده أخبار مملكته[13]. لكن إن كانت الرئيسة من القوة الغاذية في الفم ورواضعها في سائر أعضاء الجسم، فإن الرئيسة من القوة الحاسة في القلب. كذلك فإن القوة المُتخيّلة في القلب، إلاّ أنه ليس لها رواضع متفرّقة، وذلك بخلاف القوة الناطقة التي ليس لها رواضع من جنسها إذ إنها رئيسة على سائر رؤساء القوى الأخرى. العقل، والحالة هذه، هو رئيس كل القوى.

---

(11) انظر: تحليلنا لعلاقة الإنسان بالعالم في هذا البحث.

(12) انظر ذلك في: **فصوص الحكم**، «فص حكمة إلٰهية في كلمة آدمية».

(13) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق: محسن مهدي، ص89.

مع الشيخ الرئيس ابن سينا تكون النفس واحدةً بالجوهر كثيرةً بالقوى. فهي كمال أوّل للكائن إذ بها يحيا وبها يُدرك ويستنبط. الحياة تتعلّق بالنباتية والإدراك بالحيوانية أمّا الاستنباط فيخصّ النفس الإنسانية[14]. هذه الأخيرة تدرك الأمور الكُليّة وتنتج أفعالاً بالاختيار الفكري، في حين أن الثانية تتحرّك بالإرادة لكنها لا تدرك إلاّ الأمور الجزئية.

إن الحس في نظر ابن عَرَبي هو فَلَك الحواس تتحرك فيه القوى الخمس تبعاً للموقع الذي تحتله في هذا الفَلَك وذلك من حيث الوظيفة الإدراكية لُكلٍّ منها. فاللمس يُدرك الملموسات والبصر يدرك المبصرات في زمان البصر، إلخ. وهذا يعني أنها لا تقوم بوظيفتها إلاّ عند الاتـصال بموضوعها لا قبلُ ولا بعدُ. فكل حاسة تقطع مسافة تختلف عن مسافة الحاسة الأخرى وذلك تبعاً للقُرب أو البُعد من الموضوع. وهذا الاختلاف في المسافات يعطينا فَلَك الحواس[15]، وهي التي تقوم بالجبايات عبر الحواس الخمس، التي تدرك المحسوسات تبعاً لقُربها أو بُعدها منها. ولذلك تختلف المُدركات الحسيّة في الإحساس تبعاً لطبيعة هذا الإدراك وليس تبعاً لِما هو عليه الموجود الحسّي في حقيقته. غير أن إدراكها هذا صحيح بالنظر إلى القوة الحسية. وهو كما قلنا أعلاه خطأ يحكم به العقل على الحواس.

إن كان فعل القوّة الحسية هو هذا، وعرفنا كما يقول ابن عَرَبي أن «الباري سبحانه ليس بمحسوس أي ليس بمُدرَك بالحس عندنا، في وقت طلبنا المعرفة به

(14) ابن سينا، **كتاب النجاة: في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلٰهيّة**، القسم الثاني، «المقالة السادسة: النفس»، ص197. إن النفس إن كانت تقوم بفعل من الأفعال فإنها أيضاً قوة. هذا ما يؤكده أصحاب اللغة أو الصناعة. غير أنها تُطلق على النباتية والحيوانية والإنسانية باشتراك الاسم. وهنا لا يكون في النفس ما هو مفارق. لكن عندما نطلق عليها اسم الجوهر، فإن النفس بذلك يكون فيها ما هو مفارق وتستحق أن تُسمّى العقل وليس النفس. أما مفهوم الكمال فهو أتمّ من المادة والصورة إذ يكون بالقياس إلى معنى الشيء وليس إلى مادته؛ والمعنى يفيد الطبيعة أو النوع. لذلك، فإن ابن سينا يعتبر الجسم ضمن حدّ النَّفس حتى لو كان في النَّفس من حيث هي جوهرٌ ما هو مفارق. إذ إن جوهر النَفس يكون مع النسبة. هذا الفَهْم للنفس وللكمال استفدته من كتاب ابن سينا: **رسالة في أحوال النفس**، الفصل الأول.. فليُنظر هناك.

(15) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 314، ص53.

فلم نعلمه عن طريق الحس»[16]، فإن ذلك يُفيد بقاء القوّة الحسية في موطنها لا تتعداه إلى غيره، كما يشكّل هذا دليلاً على أن الحقّ سبحانه لا يقوم في المُشار إليه ولا في القشرة الفيزيائية للموجودات. وبَطُل بذلك قول من يزعم بأن ابن عَرَبي يقول بوحدة الوجود في دلالتها الحسية، أي الجمع بين الحقّ والأشياء في العين الحسيّة. صحيح أنه ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ لكن صحيح أيضاً أن هذه المعيّة غير حسيّة وغير قائمة في موجود مفرد بلحمه وعظمه. إنها معيّة وجود وليست معيّة شيئيّة.

2 ـ القوة المُتَخَيّلة

يمارس الخيال عند الفلاسفة عدة وظائف يكون في إحداها منفعلاً وفي الأخرى فاعلاً. الوظيفة المنفعلة يكون فيها الخيال خادماً للقوى الأخرى مثل القوة الناطقة والقوة النزوعية. إنه بهذا الاعتبار، يقوم بالحفظ وبالتحريك. فهو يحفظ المحسوسات ليُقدّمها إلى القوة الناطقة، غير أن هذا يقتضي أن تقوم الحاسة بفعلها وهو أن تحس المحسوسات بالفعل. يعني ذلك أن الخيال ينفعل عن فاعلية الحس وينفعل أيضاً عن كونه مجرّد خزانة تستفيد منها القوة الناطقة. يقول الفارابي: «والقوة المُتَخَيِّلةُ متوسطة بين الحاسة والناطقة. وعندما تكون رواضع الحاسة كلّها تحس بالفعل وتفعل أفعالها، تكون القوة المتخيلة منفعلةً عنها، مشغولةً بما تُورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها. وتكون هي أيضاً مشغولةً بخدمة القوة الناطقة وبإرفاد القوة النزوعية»[17]. أمّا التحريك فهو ما يُطلق عليه الفارابي جودة التخييل. يقول: «أن يتحرك الإنسان لقبول الشيء وينهض نحوه، وإن كان علمه بالشيء يوجب خلاف ما يُخيّل له فيه. وكثير من الناس إنّما يحبّون ويبغضون الشيء ويُؤْثِرونه، ويجتذبونه بالتخيُّل دون الرويَّة إمّا أنه لا روية لهم بالطبع أو أن يكونوا طرحوها من أمورهم»[18]. يترتّب على ذلك التخيُّل أن لا يكون تابعاً للعلم في سبيل قيام معرفة برهانية وإنّما يصرف الإنسان نحو الأمور العملية. وهو بذلك أكبر من الظنّ والعلم معاً، وأكبر من الخطابة التي تتّجه نحو الإقناع.

---

(16) المصدر السابق، ج3، الباب 314، فقرة 92.

(17) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص108.

(18) الفارابي، «فصول مُنتزعة»، ص63-64.

في كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة**[19] يكشف الفارابي عن انتظام القوى الإدراكية، باعتبارها أجزاء نفس واحدة. مستعملاً مفهومَي المادة والصورة على هذا الشكل: القوة الغاذية هي مادة القوة الحسية التي هي صورة الأولى، والحاسة مادة المُتَخَيِّلة التي هي صورتها، وأن الناطقة هي صورة الصور، لأنها غير مادية. لأنه لو كانت المُتَخَيِّلة مادةً للناطقة لصار العقل ماديًا وصار بذلك قوةً حيوانيّةً. أمّا النزوعية، فهي تابعة للحاسة والمُتَخَيِّلة والناطقة. ولكل قوة من هذه القوى الرئيسة خدم أو رواضع. فالغاذية وضعها الفيزيولوجي هو الفم ورواضعها هي سائر أعضاء الجسم. أمّا الحاسة فالرئيسة فيها هو الحس المشترك، ورواضعها هي الحواس الخمس التي هي: «أصحاب أخبار، كل واحد منهم موكل بجنس من الأخبار وبأخبار ناحية من نواحي المملكة، والرئيسة كأنها المَلِكُ الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره»[20]. غير أننا نجد الفارابي يضع القوتين الحاسة والمُتَخَيِّلةَ في القلب ولهما رواضع متفرقة. أمّا القوة الناطقة فليس لها رواضع من نوعها.

مع ابن سينا نجد أيضاً وظيفة الخيال المتمثّلة في حفظ الصور مع لواحقها المادية لكن مجرّدة عن المادة. وهنا يختلف الخيال عن الحس المشترك، على اعتبار أن هذا الأخير يقبل المحسوسات ويحكم عليها حُكماً حسيًا من دون أن يبلغ المعقولات. إنّ الخيال قوة حيوانيّة أو مادية أو أنه آلة في مُقدّمة الدماغ وهو هنا مرادف للمصوّرة بخلاف الذاكرة التي توجد في مؤخّر الدماغ. غير أن المصوّرة والذاكرة تختلفان من حيث إن الأولى خزانة مدركات الحس والثانية خزانة مدركات الوهمية؛ مدركات الأولى هي صور حسية، ومدركات الثانية هي معانٍ غير حسّية لكنها قائمة في المحسوس. وكلتا القوتين قد تتعرّضان للفساد نظراً لفيزيولوجيتهما وذلك بسبب الخلل الذي قد يطال مُقدَّم الدماغ أو مؤخّره. فيكون التصوّر فاسداً في الخيال كما تفسد المعاني في الحافظة.

لكن مع الفارابي وابن سينا لا يتوقّف الخيال عند وظيفة التخزين والحفظ. إن هذه الوظيفة تجعل الخيال منفعلاً، في خدمة القُوّتين العاقلة والنزوعية فهو هنا

---

(19) انظر الفصل 21.

(20) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص88.

لا يحكم، وإنّما يكون فاعلاً وحاكماً عندما يقوم بعملية التركيب والتفصيل. تحصل هذه الوظيفة عندما يتوقّف الخيال عن خدمة القوى الأخرى وعندما تتعطّل الحواس الخارجيّة كما يحصل في النوم حيث الخيال والقوة الغاذية تشتغلان. والتركيب يعني إعادة بناء الصُوَر المحفوظة في القوة المُتَخَيِّلة في صور جديدة قد توافق أو تخالف صُوَر المحسوسات.

مع ابن رشد فإننا نجده يتحدّث في أغلب كتبه عن النفس بشكل يتطابق مع أرسطو ويسعى إلى رفع مختلف الانحرافات التي لحقت فَهم أرسطو لجوهر النفس من قِبَل الشُرّاح والمُفسّرين. هذا أمر مبثوث عنده في **الآثار العُلوية والسماع الطبيعي والكون والفساد** وكتاب **الحيوان والسماء والعالم**[21]. وكتاب **الحس والمحسوس** وكتاب **النفس** وغيرها. ونظر ابن رشد إلى الخيال يكون كما هو الحال أيضاً مع الفارابي وابن سينا من زاويتين: الزاوية المعرفية وهذا في كتاب **النفس**، مثلاً، وزاوية الإلهامات والإدراكات الإلٰهيّة وهذا في كتاب **الحس والمحسوس**.

من بين الأسئلة التي طرحها الشارح الأكبر بعد أن فصّل القول في الحس والحس المشترك: هل قوة التخيّل هي نفسها قوة الحس؟ هل هي قوة الظن؟ هل هي تركيب بين الحس والظن؟ وإذا كانت ذات هيولى فما الذي يُحرّكها ويُخرجها من القوة إلى الفعل؟ ويُجيب عن هذه الأسئلة موضحاً أن قوة التخيل ليست هي قوة الحس إذ إنه إذا كان الحس يدرك المحسوس عند حضوره، فإن التخيُّل يدركه عندما تسكن الحواس وعندما يغيب المحسوس كالحال في النوم. وهو بذلك قد يحصل الكذب في التخيل ويحصل الصدق في الحس. وأن التركيب يكون بالتخيل وهو خاص بالإنسان بخلاف الحس. أمّا في علاقة التخيّل بالظن، فإنّا نرى ابن رشد يعتبر الظنّ ضروريًا للإنسان بخلاف التخيّل الذي قد يُنتج الكذب. فالظن مع التصديق والخيال بلا تصديق. ليس التخيل بالحس والظن وليس بعلم ولا عقل، ولا مُركّباً.

هذا من جهة علاقة الخيال بالحس. أمّا من جهة علاقته بالعقل فإن ابن رشد يعتبر الصدق متعلّقاً بالمعقولات التي هي معانٍ مجرّدة، والكذب يتعلّق

(21) انظر، على سبيل المثال، التلخيصات التي بثّها ابن رشد عن هذه الكتب في «مُقدّمة» **رسالة النفس عنده**، تحقيق: رفيق العجم.

بالمتخيلات من حيث هي معان هُيولانية وشخصية. وفي الوقت الذي يثبت ابن رشد تبعية العقل للخيال معرفيًا يفصِل بينهما أُنطولوجيًا حيث يبدو الخيال تابعاً للعقل. وهو لا ينفع الإنسان إلاّ عندما يكون العقل عاطلاً أو يعتريه مرض[22]. كما أن هناك علاقةً معقّدةً بينهما وبين الإنسان. فقبل الخيال لا يكون العقل متّصلاً بنا وبعده نصير متصلين به. يعني ذلك أن الوجود لنا بفضل الخيال والماهيّة لنا بفضل العقل[23].

غير أن الماهيّة التي لنا بفضل العقل إنّما هي عند ابن عَرَبي حاصلة من كون الإنسان نظير العقل الأوّل في السماء. فالإنسان مرتبط بهذا العقل «لأن الوجود دائرة. فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأوّل الذي ورد في الخبر أنه «أوّل ما خلق اللّه العقل» فهو أوّل الأجناس. وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني فكمُلت الدائرة. واتصل الإنسان بالعقل كما يتصل آخر الدائرة بأولها[24]». اتصال العقل بالإنسان هو بمثابة اتصال الموجود الأوّل بالموجود الأخير. أو اتصال البداية بالنهاية أو اتصال السابقة بالخاتمة، فاجتمع الطرفان في الإنسان، فكان مثالاً لدائرة الوجود. ومن المعلوم أن الشكل الدائريّ لا ينكسر بتدحرجه. إنه أكمل الأشكال. ومن هنا الإنسان الكامل أو الإنسان كجلاء مرآة العالم. لكن ينبغي أن ننتبه إلى أنّ العقل المقصود هنا هو جنس والجنس له علاقة بالوجود لا بالقوة الإدراكية التي في الإنسان. أي أن الأمر لا يتعلّق بالعقل كقوة تمارس التقييد. ينبغي إذن التمييز بين الوضع الأُنطولوجي للعقل الأوّل الذي هو القلم الأعلى الذي يكتب في اللوح المحفوظ وبين الوضع المعرفي للعقل كقوة من بين القوى الإدراكية في الإنسان.

مع ابن عَرَبي تكون قُوّة التخيل مرتبطة بالبدن والمزاج، وهو في ذلك لا يختلف عن الفلاسفة. إن اعتلال القوى وضعفها وفسادها، مثلاً، تابع لفساد الأبخرة الخارجة من القلب، ويتعطل العقل والخيال بفساد المزاج. وهذا يعني أن كل خلل بيولوجي في آلة أو محل قوة يتبعه خلل وظيفي، أي خلل في الحكم.

(22) ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد، ل. عبري، المكتبة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994، ص116 وما بعدها.

(23) من محاضرات الدكتور محمد المصباحي، جامعة محمد الخامس، الرباط ـ المغرب.

(24) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 2، الباب 7، ص251.

وفساد الحكم هو قبول الصحّة في ما ليس بصحيح. ففساد الخيال هو، إذن، فساد حكمه. يقول ابن عَرَبي: «فإذا لم يتحفظ الإنسان في غذائه، ولم ينظر في صلاح مزاجه وروحه الحيواني المدبّر لطبيعة بدنه، اعتلّت القوى وضعفت، وفسد الخيال والتصور... فإذا طرأ على محل قوة ما خلل، فإن حكمها يفسد ويتخبط، ولا يعطي علماً صحيحاً لمحل الخيال، إذا طرأت فيه علة»[25]. إن الخيال والوهم والحفظ والذِكر إنّما هي في الإنسان من حيث الروح الحيواني المدبّر للجسم، في حين أن التصوُّر والفكر والعقل في الإنسان من حيث روحه الإنساني، يقول: «ثم أحدث فيه القوة الغاذية والمُنميّة والحاسية والخيالية والوهمية والحافظة والذاكرة». وهذا كلّه في الإنسان بما هو حيوان لا بما هو إنسان فقط. غير أن هذه القوى الأربع: قوة الخيال والوهم والحفظ والذِكر هي في الإنسان أقوى منها في الحيوان، ثم خص آدم الذي هو الإنسان بالقوة المصورة والمفكّرة والعاقلة، فتميّز عن الحيوان. وجعل هذه القوى كلّها في هذا الجسم آلات للنفس الناطقة لتصل بذلك إلى جميع منافعها المحسوسة والمعنوية، ثم أنشأه خلقاً آخر وهو الإنسانية، فجعله دراكاً بهذه القوى[26]. وهذا أيضاً تمييز نجده عند الفلاسفة، إذ عندهم تضعف القوى المرتبطة بالجسم بضعف الجسم، في حين أن العقل مفارق، فلا يضعف بضعف الجسم.

مع ابن عَرَبي تكون قُوّة التخيل تابعة للحس، بحيث إنها تقوم بضبط المواد الآتية من تلك الجبايات. إن البصر، مثلاً، يرفع المحسوس إلى الخيال كي تمتلئ خزانته به. وما يضبطه الخيال في النوم، مثلاً، إنّما هو ما يضبطه الخيال من الحواس. صورة ما يضبطه الخيال إمّا تكون في الحس وإمّا تكون أجزاءً من تلك الصورة في الحس. في الحالة الأولى، نكون أمام الصورة الحسّية؛ وفي الحالة الثانية، نكون أمام التركيب الذي تلعب فيه المصورة دوراً. وبعد أن تحدّث ابن عَرَبي عن قوى الحس كالسمع والبصر إلخ، وآلات هذه القوى مثل العين والأذن، إلخ، قال بأن الله قد خلق لهذه القوى وجهين: وجه إلى المحسوس ووجه إلى الخيال. يقول ابن عَرَبي: «وخلق لهذه القوى وجهين، وجه إلى

(25) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص532.
(26) المصدر السابق، ج1، ص124.

المحسوسات، عالم الشهادة، ووجه إلى حضرة الخيال. وجعل حضرة الخيال محلاً واسعاً أوسع من عالم الشهادة. وجعل فيها قوة تسمى الخيال إلى قوى كثيرة مثل المصورة والحفظ والفكر والوهم والعقل وغير ذلك»[27]. إن حضرة الخيال أوسع من حضرة الحس، والقوة الخيالية تستفيد من حضرة الخيال، لذلك فإنها قوة تقوم بتركيب لا تقدر عليه الحواس. «فبالوجه الذي للبصر إلى عالم الشهادة تدرك جميع المحسوسات وترفعها إلى الخيال... فإذا نام الإنسان نظر البصر بالوجه الذي له إلى عالم الخيال فيرى ما فيه ممّا نقله الحس مجموعاً»[28]. الخيال بفضل حضرة الخيال يتفوّق على الحس إذ يستطيع أن يركّب أشكالاً. غير أنه لا يستطيع أن يدرك هذه الأمور إلاّ بالحس، إذ لا يقدر أن يُجرّد المعاني عن الصور[29]. «فالأصل الحس والإدراك به في اليقظة، والخيال تبع في ذلك. ولذلك سُمّي الخيال بالحس المشترك للمناسبة بين الحس والخيال»[30].

هذا من جهة علاقة الخيال بالحس. أمّا من جهة علاقة العقل بالخيال فإن ابن عَرَبي يكشف عن تبعية الأوّل للثاني. فلما كانت المعلومات عنده منحصرة في الحس الظاهر والباطن أو في بديهة العقل، أي في ما يدركه ضرورةً تبعاً لموطنه، فإن ما يقوم العقل بتركيبه لا يخلو أن يكون معنىً أو صورةً. المعنى عقلي والصورة مُتَخيَّلة. وفعل التركيب الخيالي إنّما يحصل في الصور وهذا التركيب هو ما يقوم العقل بتعقيله. وهذا التعقيل معنى ليس في الخيال. يعني ذلك أن المعنى يكون بعد الصورة لا قبلها. ويعني أيضاً أن العقل يزيد على الخيال بتركيب المعنى في الصور. لكن إن كان التركيب العقلي يزيد على التركيب الخيالي، فإنه لا يكون إلاّ بهذا الأخير.

لكنّ ابن عَرَبي لا يقف عند هذا المستوى إذ في إمكان الصورة أن تتفوّق على المعنى العقلي، وذلك مثل حصول العلم في صورة اللبن أو الدين في صورة القيد، أو تمثّل الجنة في عرض الحائط، أو ظهور جبريل (عليه السلام) في صورة

---

(27) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص38.

(28) المصدر السابق، ج3، ص38.

(29) انظر الفصل الخاص بالخيال المنفصل في هذا الكتاب. الخيال بين الضيق والاتساع، ص511.

(30) نقلاً عن محمود الغراب، **الخيال عالم البرزخ والمثال ويليه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ الأكبر**، دار الكتاب العربي، دمشق، ط2، 1993، ص39.

أعرابي (دحية الكلبي) إذ إن هذه الصورة المتعالية لا يفعل فيها تركيب العقل ولا تركيب الخيال. والنتيجة هي أنه إن كانت صورة الخيال غير المعنى الذي يقيمه العقل فإنها تصير معنىً آخر في مستوىً آخر وهو المستوى الذي تعجز فيه القوى الإدراكية المعروفة، حيث نكون أمام عين أخرى، هي هذه المرة شاهدة، وهي عين الخيال، التي تتفوق على عين الحس. أو لنقل: إن الخيال في الإدراك العادي ليس هو الخيال في الرؤية والحلم[31].

إذا كان الخيال تابعاً للحس، وليس اللّه بمُدرَك حسيًا فإنه أيضاً غير مُدرَك بالخيال. يقول: «وقد بطل تعلّق الحس باللّه عندنا فبطل تعلّق الخيال به»[32]. يبطل أيضاً بفعل هذا الفَهْم القول بوحدة الوجود حسّاً وخيالاً. فمهما بلغت قوة الخيال في الإنسان ومهما بلغ في تركيب الصور الآتية من الحس ومهما اتسع في الإنسان فإنه لا يشكّل بدوره طريقاً إلى معرفة اللّه. فمعرفة اللّه باللّه وليس بالقوة البشرية.

إن الخيال فقير إلى الحواس، إلى السمع والبصر، إلخ. كما أنه يفتقر إلى الحافظة التي تقوم بإمساك ما يأتيه من الحواس، وإلاّ لا يبقى عنده شيء. غير أن الحافظة بدورها لا تستطيع ممارسة وظيفة الإمساك بصورة كاملة إذ تعترضها موانع تُضعفها فيفوت الخيال أمور كثيرة من جرّاء ذلك. لهذا يحتاج الخيال أيضاً إلى الذاكرة التي تذكّره بما كان غائباً عن الحافظة.

لا يقف الأمر عند هذا الحدّ، إذ الخيال نفسه ليس سوى خزانة تأتي إليه المفكّرة، لكن بمساعدة المصورة كي تصنع من مواد هذه الخزانة صور أدلة وبراهين. ويأتي العقل ليأخذ هذه الصور كي يحكم بها على الأشياء والظواهر. إنه يستخدمها أدلة على المدلولات[33].

النتيجة هي أن العقل يعقل بعض الأشياء من هذه القوى، وهي فيها الكثير من النقائص. والمشكلة عند ابن عَرَبي هي: كيف يقبل العقل من هذه القوى ما تُعطيه ولا يقبل الأخبار الإلٰهيَّة التي يقول عنها بأن الفكر يردّها أو يحيلها؟ إن هذا هو جهله، إذ كيف يقبل ما يأتيه من تحت ولا يقبل ما يأتيه من فوق، من اللّه

(31) انظر تفصيلاً لهذه الفكرة في كتاب: ابن عربي. **المسائل**، المسألة 46، ص410 وما بعدها.

(32) المصدر السابق، ص100.

(33) **الفتوحات المكية**، السِفر 4، الباب 58، ص318-319.

سبحانه؟ علماً بأنه ليس عنده أي شيء من ذاته. إنه مجرّد مُتلقّ ومُقلّد. إنه يقلّد الفكر المُقلّد للخيال المُقلّد للحواس بمساعدة الحافظة والذاكرة، إنه يطلب المساعدة من قوىً تحتاج إلى مساعدة[34]. لكنْ هناك عقل آخر وهو الذي يقلّد الحقّ الذي هو أولى. هذه هي عقول الأنبياء والأولياء الذين هم العقلاء بالفعل، وذلك بخلاف ما يطلق عليهم ابن عَرَبي أصحاب اللقلقة وأصحاب النظر وأهل الرسوم.

3 ـ القوة المُفكِّرة

فعل التفكير يكون مسبوقاً بوجود الأشياء التي يفكّر فيها، وهذا السابق عند الفكر شيئان: ما يأتي من الحواس وما تعطيه بديهيات العقل أو أوائله. وهو ما اعتبره ابن عَرَبي ضروريًا في العقل. غير أنه في استطاعته أن يفعل في ما تحمله خزانة الخيال من الصور، وذلك في إطار المناسبة. ولمّا كانت المناسبة بين الخلق والحقّ مستحيلة بَطُلَ التفكر في ذات اللّه كما بَطُلَ تخيّله.

إن ما يقوله أصحاب الفكر عن الفكر من أنه يستند إلى الحس والخيال هو في نظر ابن عَرَبي قول صحيح، إذ إنه يكشف عن افتقاره إلى قوىً أخرى تكشف عن قصوره الذاتي. لا يفعل إلاّ بقوة أخرى خارجة عنه، أي عندما تتوفر مادة الحس وصور الخيال. وهذا أمر حاصل في المناسبة، أي في مناسبة ربط المحسوسات بعضها ببعض وكذلك في مناسبة المتخيلات بعضها ببعض، وكذلك سائر المحدثات.

يبيّن ابن عَرَبي أن الفكر في الإنسان بلاء. إنه يعمل على الحدّ والتقييد. ومحله مع ذلك هو القوة الخيالية. يقول الشيخ الأكبر: «ولم يجعل للفكر محلاً إلاّ في القوة الخيالية. وجعل سبحانه القوى الخيالية جامعاً لما تعطيه القوى الحسية، وجعل لها قوة يقال لها المصورة. فلا يحصل في القوة الخيالية إلاّ ما أعطاه الحس أو أعطته القوة المفكّرة»[35]. لكن لمّا كان الخيال أوسع من الفكر حار أصحاب النظر في الخيال، وحيرتهم آتية من كون أن الفكر يعتاد الحدّ والخيال لا يقبل هذا

(34) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ص320.
(35) المصدر السابق، ج1، ص125.

الحدّ. والفكر هنا يستعمل الحدَّ في ما لا يقبل الحدَّ فيتعدى بذلك موطنه وينحرف فيسقط في الغلط. «وقيل للفكر ميّز بين الحقّ والباطل الذي في هذه القوة الخيالية فكان سبب الحيرة لصاحب النظر العقلي إنّما هو اتساع الخيال»[36]. لا يستطيع الفكر أن يستخدم الميزان المنطقي في التحقّق ممّا تحويه خزانة الخيال من المعلومات. أن يكون الفكر من البلاء، هو ما يؤكّده عدد من نصوص ابن عَرَبي، ومنها قوله: «من البلاء الذي ابتلى اللّه تعالى به الإنسان أن خلق فيه قوة تسمى الفكر وجعل هذه القوة خادمةً لقوة أخرى تُسمّى العقل»[37].

أمّا من جهة علاقة الفكر بالحس، فإنا نقول عن ذلك ما يلي: إن المادة التي يُقدّمها الحس للقوى الأخرى إما أنها في صورة حسية بدون تدخل الفكر، وهو ما يعني بالانطباعات الحسية وصور هذه الانطباعات، وإمّا أن الفكر فعل فيها وذلك بإقامة روابط حملية بين المحسوسات لتصير إدراكاً حسيًا. هذا هو مبلغ الفكر من المعرفة. فهو يربط بين صور حسية هي بدورها لا تعبّر عن المحسوس إلاّ من حيث القُرب والبُعد وليس من حيث ما هو عليه. إن هذه المادة، كما يقول ابن عَرَبي تكون «إما على صورة ما أعطاها (الحس) وإما على صورة ما أعطاه الفكر من حمل بعض المحسوسات على بعض». (فق 93، ص99). هنا تنتهي طريقة الفكر، عند أهل الفكر في نظر ابن عَرَبي. بل إنه يقول: «فهو لسانهم ليس لساننا وإن كان (طريقهم) حقاً، لكن نسبة إليهم، فإنه نقل عنهم». (نفسه 99-100). لا ينفي ابن عَرَبي قيام الحقّ عند أهل النظر وإنّما ينفي أن يكون هو الحقّ الوحيد. فضلاً عن ذلك أن هذا الحقّ المنسوب إليهم هو في مستوىً أدنى لا يشكّل طريقاً إلى معرفة الحقّ.

كيف يفهم ابن عَرَبي العلاقة بين الفكر والعقل؟ ليس للفكر من مادة يشتغل عليها إلاّ تلك التي تأتي من الخيال والمتصورة. وهذا يعني أنه بدوره مفتقر إلى الحس، بالتالي تابع لحضرة دنيا. وإنْ شئتَ قلتَ: إنه من القوى التي يتعذّر عليها السفر في الحضرات العليا. غير أن الفكر يمكن أن يساعد الخيال من أجل إلحاق الصُور الحسية بالمعقولات وذلك بعد أن يقوم الخيال بتطهير هذه الصور من

---

(36) المصدر السابق، نقلاً عن محمود الغراب، **الخيال عالم البرزخ والمثال**، ص41.

(37) **الفتوحات المكية**، ج1، ص125.

الكثافة المادية وتصير بذلك لطيفةً قابلةً لأن تصير من المعقولات. «وبقوة الفكر يلحق الخيال الصور المحسوسة بالمعقولات، لأن الخيال قد لطف صورتها التي كانت في الحس من الكثافة فتروحنت بواسطة هذا البرزخ، فإن الخيال محل العمل في التلطيف والتكثيف»[38].

4 ـ القوة العقليّة

ينظر الحارث المحاسبي إلى العقل على أنه غريزة وضعها الحقّ في الخلق، غريزة لم يصل إليها الخلق بحس ولا ذوق، وإنّما الحقّ هو الذي أطلع الإنسان عليها، وأنه بهذه الغريزة تحصل المعرفة بالحقّ، لا تُعرف هذه الغريزة بالصفات وإنّما بأفعالها في القلب وفي الجوارح[39]. ويتحدّث عن العاقل عن اللّه وهو المعظِّم للّه والمطيع له، والعاقل للبيان وهو الذي له قلب لا يعقل به، وهناك من يسمع الكلام ولا يعقل معناه وهو خارج عن العاقل عن اللّه والعاقل للبيان، ثم أخيراً هناك العاقل لقدر اللّه لكنه غافل عن ذلك[40].

ولم يكن هدف ابن عَرَبي من الحديث عن قوى الإدراك القيام بتصنيف العقلاء، وإنّما هو إثبات تبعية العقل لغيره من قوى الإدراك وأيضاً عجزه عن معرفة اللّه بالدليل. والعقل المقصود هنا هو عقل الإنسان. ويفسّر ابن عَرَبي ما يستقلّ به هذا العقل من العلوم انطلاقاً من الآية ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ رابطاً مفهوم الاستقلال بطلب القلّة. وهي التي يستقلّ الإنسان بحملها تبعاً لطاقته واستطاعته. ويندرج ضمن هذه القلّة علوم النظر[41]. وهذه القلّة نفسها تحصل من كون العقل نفسه تقييداً، لا يفعل سوى أنه يتصور والتصوُّر ليس فيه اتساع. يقول ابن عَرَبي ناظماً:

واشتُقَّ العقل من العقال كذا كالنفس مشتقة من النَفَسِ

---

(38) المصدر السابق، نقلاً عن محمود الغراب، ص41.

(39) الحارث المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، قدّم له وحقق نصوصه: حسين القوتلي، دار الكندي، دار الفكر، ط3، 1982، ص201-205.

(40) المصدر السابق، ص231.

(41) **الفتوحات المكية**، السِفْر 4، الباب 46، فق147، ص122.

ليس العقل شيئاً سوى التصوُّر والتمثيل وإذا عدمته النفس عدمت ذاتها فهي ميتة[42].

أمّا العقل الأوّل[43]. فلا يكون تابعاً للعقل النظري الذي يفتقر إلى القوى الإدراكية الأخرى وإنّما هو عقل يأخذ العلم بالمعلومات عن اللّه بلا واسطة. إنه المفعول الإبداعي وهو في العارف يكون عقلاً قابلاً والعقول القابلة لا تكون محدودةً بالقوة المُفكّرة كما تبيّن. هذا العقل القابل يفسّره الشيخ الأكبر عندما يقول: «اعلم أيدك اللّه أن جميع المعلومات عُلوها وسِفْلها حاملها العقل الذي يأخذ عن اللّه بغير واسطة، فلم يَخْفَ عنه شيءٌ من علم الكون الأعلى والأسفل... فالعقل مستفيد من الحقّ تعالى مفيد للنفس والنفس مستفيدة من العقل وعنها يكون الفعل. وهذا سار في جميع ما تعلّق به علم العقل بالأشياء التي هي دونه»[44]. العقل هنا له دلالة أنطو ـ كوسمولوجية. يوجد خارج قوى الإنسان المدركة، يأخذ العلم عن اللّه بدون ما حاجة إلى العقل الذي يستخدم الدليل. إنه العقل الذي يستفيد العلم من اللّه مباشرةً ليس على طريق العقل المستفاد عند الفلاسفة. وهو يفيد النفس التي تستخدم العلم من أجل العمل. غير أن العلم الذي يحويه هذا العقل الأوّل لا يُفيد ما فوقه وإنّما ما تحته فحسب. فهو، مثلاً، لا يُفيد العالَم المُهَيَّم. «وليس له على المهيمين سلطان»[45] (نفسه). إنه يفيد العلم الذي يتعلّق بالأكوان وليس له قَدَمٌ في علم تجريد التوحيد. إنه يعلم قصوره عن معرفة الذات، بخلاف العقل النظري، وأنه لا يعرف من الذات إلاّ مرتبة الألُوهية، أي ما تقتضيه المناسبة. فهو، إذن يلتقي مع العقول الأخرى في حصول المعرفة عن طريق المناسبة، ولا مناسبة بين الذات والعالَم، وإن كانت بين الألُوهية والعالَم، أي أنها تكون في مستوى المرتبة[46]. لكنّ العقل الأوّل هو الحقّ المخلوق به كل شيء وبه ظهرت السماوات والأرض، وهو العدل له وجهان: وجه إلى الحقّ،

(42) ابن عَرَبي، **شجون المسجون وفنون المفتون**، ص96.
(43) انظر تحليلنا للعقل الأول من حيث هو مفعول إبداعي في هذا البحث، وكذا مرتبته في الوجود. وموقعه الأنطولوجي ووظيفته في كتابة ما يُلقى إليه.
(44) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 2، الباب 3، ص90-91.
(45) المصدر السابق.
(46) ابن عَرَبي، **كتاب الوصايا**، ص2.

ووجه إلى العالَم[47]. وذلك بخلاف العقل كقوة إدراكية عند الإنسان الذي وجهه متَّجه إلى العالَم ويحيل ما لا يقبله.

إنّ العقل الأوّل هو بالنسبة إلى العالَم المهيم مثل القطب بالنسبة إلى عالَم الإنسان وذلك لأن القطب يتولّى ما دونه وهذا العقل يفيد ما دونه. إن المعلومات التي يحملها هذا العقل تخضع للمناسبة، كما تبيّن، وهذا بخلاف ما ذهب إليه الغزالي في كتبه. وعند ابن عَرَبي لا مناسبة بين اللّه وبين خلقه. هذا العقل إن كان لا يفيد ما فوقه ويفيد فقط ما دونه، فإنه عقل يعترف بالعجز عن معرفة حقيقة الذات الإلٰهيّة. بخلاف العقل الذي يدّعي الإحاطة بحقيقة هذه الذات. إن حقيقة الذات لا تكون مُتصوَّرةً في الذهن. يقول ابن عَرَبي: «فلما عرفنا أن ثم موجوداً ليس له مثل، ولا يتصور في الذهن، ولا يُدرَك، فكيف يضبطه العقل؟ هذا ما لا يجوز مع ثبوت العلم بوجوده. فنحن نعلم أنه موجود ... فهذا هو العلم الذي طلب منا غير عالمين بحقيقة ذاته ... وهذا هو العلم بعدم العلم الذي طلب منا»[48] العجز عن الإدراك إدراك. إن هذا من حكمة أبي بَكْر الصّدِّيق رضي اللّه عنه.

إذا كان هذا العقل الكامل يعترف بعجزه، فإن العقل النظري الذي يفتخر بأدّلته هو أيضاً ينبغي عليه أن يدرك افتقاره إلى غيره من القوى الإدراكية. يقول ابن عَرَبي: «يؤيد ما ذكرناه أن الإنسان إنّما يُدرك المعلومات كلّها بإحدى القوى الخمس: القوة الحسية... وإما القوة الخيالية... وإما القوة المفكّرة... وإما القوة العقلية... وإما القوة الذاكرة... »[49]. ويقول أيضاً: «لا يصح أن يقبل العقل إلاّ ما علمه بديهةً أو ما أعطاه الفكر»[50].

هذا القول يرسم، من جهة، العلم الضروريّ الذي فُطر عليه العقل وهو التعقُّل الذي هو في حدّ ذاته تقييد، ومن جهة أخرى، ما يأتي إلى العقل من جهة الفكر وهو التفكر. وهذا التفكر نفسه يحتاج في وظيفته إلى عمل قوى الحس

(47) كتاب **المسائل**، ضمن رسائل ابن عَرَبي، تحقيق: محمود الغراب، ص396.
(48) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، س2، فق83.
(49) المصدر السابق، السِفْر 1، فق91، ص92-100.
(50) المصدر السابق نفسه.

والخيال والتذكُّر والتصوير، وهي أفعال يستحيل أن تنضبط بها الذات الإلٰهيّة، «فإن القوى لا تعطي إلاّ ما فيها. وجميع ما فيها تابع لها في الخلق. فمحال أن تعلم مُوجِدها علمه بنفسه»[51]. ثم إنه «ما انتقش من العلم الإلٰهي في العالَم إلاّ قَدْر ما هو العالَم عليه»[52].

أن يعقل العقل ليس هو أن يفكّر. الفعل الأوّل للعقل ذاتي وضروريّ والثاني ليس كذلك. صحيح أن العقل هو من بين القوى التي تُستفاد منها العلوم. وهو يأخذ العلم من حيث «ماهو ضروريّ له وهو ما يدركه بنفسه»[53]، أي ما خلق من أجله. وأيضاً «من حيث فكره الصحيح»[54]. غير أن هناك ما هو عارض، أو عَرَضي لكلّ قوة. وهو ما ليست القوة مخلوقة من أجله. فالملموس لا يُدركه البصر والمبصر لا يدركه السمع، وما هو عَرَضي للعقل يأتيه من حكم الوهم عليه فيما يرى أنه محال. بعبارةٍ أخرى، نقول: إن العقل عندما يكون تحت حكم الوهم يتصوّر المحال، أي ما لا يقبله عقلاً. وعدم قبوله هذا هو عَرَض فقط. ولمّا كان كل تصور مسبوقاً بعمل الحافظة والمصوّرة، فإن المحال يخرج من سيطرة هاتين القوتين غير أن العقل يتصوّره محالاً. فيحكم به على ما فوقه[55]. غير أننا قد نُضيف هنا أمراً آخر وهو أن هذا الذي يعرض للعقل يندرج ضمن ما يحيله، أي ما ليس فيه كقوة وذلك مثل خرق العادات والمعجزات والكرامات، وهي أمور ليس في قدرة العقل إنتاجها وهي أمور تعرض على العقل كي يعلم قصوره.

لكن هذا أمر لا يمنع ابن عَرَبي من استعمال براهين عقليّة من أجل الكشف عن عجز العقل عن معرفة الذات الإلٰهيّة. من ذلك مثلاً، البرهان التالي: إن الذي يقوم في عمله على أساس باطل يكون هو نفسه باطلاً ونتائجه باطلةً أيضاً. انصتْ إليه في قوله التالي: «وأمّا القوة العقلية فلا يصح أن يدركه تعالي العقل، فإن العقل لا يقبل إلاّ ما علمه بديهية أو ما أعطاه الفكر. وقد بطل إدراك الفكر له

(51) كتاب **الوصايا**، ص3.

(52) المصدر السابق نفسه.

(53) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 3، فق309، ص343.

(54) المصدر السابق نفسه.

(55) المصدر السابق، ج3، الباب 369، الوصل18، ص398.

تعالى فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر. لكن بما هو عقل إنّما حدُّه أن يعقل ويضبط ما حصل عنده»[56].

حدُّ العقل يعني تحديد مجاله المشروع وهو أن يعقل. وأن يعقل يعني أن تحضر الأشياء عنده مقيّدة بلا تجلٍ ولا تغيّر ولا صيرورة. فهذا ما يقدّمه الفكر إليه في موطنه، وذلك، على الرغم من سيادة العقل على الفكر، فإنه مُضطرّ إلى أن يأخذ من الفكر. «وجبر [الحقّ سبحانه] العقل مع سيادته على الفكر أن يأخذ منه ما يعطيه»[57]. . من طبيعة العقل، إذن أن يسقط في الخطأ نظراً لاضطراره إلى الفكر. فهذا هو الابتلاء. والابتلاء هنا بمثابة انحراف القُوّة العقلية عن موطنها. لكن أن يعقل هو بمعنىً ما أن يقيد ما حصل عنده من المعلومات، بدون اللجوء إلى قوة إدراكيّة أخرى.

ما يفكّر فيه العقل يتعلّق بالمحدثات. وما يعقله يصحُّ عنده من جهة كونه قابلاً له. يقول ابن عَرَبي: «فقد يهبه الحقّ المعرفة به، فيعقلها لأنه عقل، لا من طريق الفكر. هذا ما لانمنعه»[58]. لا يمنع ابن عَرَبي عن العقل حصول معرفة من اللّه يقبلها، وهي معرفة وهبية ليست لديه من حيث وظائفه، وإنّما هي معرفة «لا يستقل العقل بإدراكها لكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليل ولا برهان. لأنها وراء طور مدارك العقل»[59]. ويقول أيضاً: «وأنت يا عقل بنظرك تريد أن تعلم حقيقة ذات خالقك. لا تسبح في غير ميدانك ولا تتعدَّ في نظرك معرفة المرتبة. لا تتعرّض للذات جملةً واحدةً»[60] ليس على العقل بحكم حقيقته وموطنه إلاّ أن يعقل ما هو ضروريّ له وليس له الحقّ في أن يعقل الذات، إذ الحقّ حذّرنا التفكر في ذاته. لكنّ مشكلة إخراج الفكر من مجال فعل التعقل تُثير مشكلة ذات أهميّة كبرى تذكّر بالتقابل الحاصل بين العلم و الفكر في الفكر المعاصر حيث العلم يتّجه نحو الموجود والفكر يتّجه نحو الوجود بكل ما يحمله من محالات عقلية وأمور أخرى تتعلّق بالشّعر والصورة والخيال.

---

(56) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 2، الباب 3، فق95، ص100.

(57) المصدر السابق، ج1، ص125.

(58) المصدر السابق، السِفْر 2، الباب 3، فق95، ص100.

(59) المصدر السابق نفسه.

(60) المصدر السابق، ج3، الباب 515، 382.

إن العلم بالذات خارج «عن طور كل قوة موجودة كانت تلك القوة عقلاً أو غيره»[61]. والسبب في ذلك هو أن لكلّ قوة متعلّقها، فالسمع، مثلاً، متعلّقه المسموعات لكن تخرج منه المطعومات والمشمومات والملموسات وكذلك العقل يعقل المعقولات وتخرج من قسمته ما لا يعطيه كقوة، وذلك مثل الأمور الإلٰهيّة التي لا يستطيع العلم بتفاصيلها[62].

يُضاف إلى ذلك أنّ الأشياء المُدرَكة بقوى الحس والعقل «لا توجد في الله تعالى فلا يعلمه العقل أصلاً من حيث هو ناظر وباحث وكيف يعلمه العقل من حيث نظره؟ وبرهانه الذي يستند إليه [هو] الحس أو الضرورة أو التجربة. والباري تعالى غير مدرك بهذه الأصول التي يرجع إليها العقل في برهانه... فكيف يدعي العاقل أنه قد علم ربه من جهة الدليل؟»[63]. ويقول أيضاً: «إن سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته جلّ وتعالى بأحد الطريقين. إما بطريق الأدلة العقلية وإما بطريق تسمى المشاهدة... والدليل العقلي قد منع من إدراك حقيقة ذاته... وما أدرك العقل بنظره إلاّ صفات لا غير ويُسمّى هذا معرفة»[64]. فالعقل، إذن قاصر وقصوره آتٍ من كونه مرتبطاً بالجسم وحادثاً مثله. والحادث هو دوماً بين الظلمة والنور، أو بين العدم والوجود، يعيش ألم العدم ولذّة الوجود.

يقول ابن عَرَبي:

فالعقلُ في ظُلمةِ الأحداثِ مسكنُهُ ما زال في ساحةِ اللذّاتِ والألَمِ

فالجسمُ في عدمٍ والعقلُ في ظُلَمٍ والكلُّ في حدثٍ والحقُّ في قِدَمِ

وفوقَ ما فوق طورِ العقلِ محتجبٌ عنه قد تعدّى مُقتضى الكَلِمِ[65]

لكنّ هذا لا يمنع أن يشارك العقل والنفس في اعتبارهما وجهين للروح، إذ الروح هي النفس باعتبار وهي العقل باعتبار. والروح من الريح وهو المُعبّر عنه بالنفخ. لكن النفس تموت بموت العقل بخلاف الروح.

---

(61) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 294، ص671.

(62) المصدر السابق نفسه.

(63) المصدر السابق، السِفْر 2، فقرة 74 و75، ص88.

(64) المصدر السابق، السِفْر 4، الباب 50، فق287، ص215-216.

(65) ابن عَرَبي، **شجون المسجون وفنون المفتون**، ص126.

5 ـ القوة الذاكرة

ليس في هذه القوّة إلاّ ما كان العقل قد علمه ثم نسيه، فيلجأ العقل إلى هذه القوة من أجل عمليّة الاسترجاع. ولذلك فهي ليست طريقاً إلى العلم بالوجود مثلها في ذلك مثل العقل. مع الفارابي نجد تقارباً بين هذه القوة والقوة المُتَخَيّلة من جهة أن هذه الأخيرة تحفظ صور المحسوسات والذاكرة تحفظ معانيها. وهذا الحفظ يُمهّد لتدخُل العقل كي يحوّل هذه الصور إلى معقولات.

استنتاج

بناءً عليه نقول: المعارف التي تحصل للإنسان بالاستناد إلى قواه الإدراكية الذاتية هي معارف مكتسبة وغير موهوبة، محصورة ومقيدة وليست مفتوحة على التحوُل وعلى الخَلْق الجديد. ما تعطيه ذات الإنسان من حيث هو كذلك إنّما هو كسب أي من حيث هو مُقيّد بالعقل؛ أما من حيث هو محل، ومتحرّر عن العقل، فإنه يقبل استقبال معارف إلٰهية يُعبّر عنها بلغة بشرية. يقول ابن عَرَبي: «وما بقي إلاّ تهيّؤ العقل لقبول ما يهبه الحقّ من معرفته جلّ وتعالى. فلا يعرف [الإنسان الحقّ] أبداً من جهة الدليل إلاّ معرفة الوجود وأنه الواحد المعبود لا غير»(66). لا يُعرف الحقّ أبداً من جهة الدليل إذ الدليل يقوم على القياس والمماثلة، أي أن من شروط الإدراك الإنساني أن يكون في الموضوع المُدرَك صفات إنسانية، أي أن تحصل هناك مناسبة بين الذات العارفة والموضوع القابل للمعرفة. قد نقول أن تكون هناك مناسبة بين النُوَيْز أي نشاط الذات العارفة والنويم أي الموضوع الخارجي بعد أن صار نشاطاً إدراكيًا. والحال أن ليس هناك تماثل ولا مناسبة بين الحقّ والخَلْق فاعلم ذلك. «لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه البتة... فأي نسبة بين المُحدَث والقديم؟ أم كيف يشبه من لا يقبل المثل من يقبل المثل؟»(67). هذا يعني أنّ غياب النسبة لا ينفي العناية وغياب السبب لا ينفي قيام الحكم وغياب الوقت لا ينفي الأزل. لذلك، فإن من جعل المِثْل لله يجعل الحقّ والخلق متماثلين، وذلك غاية الجهل. فأين وحدة الوجود؟

(66) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 2، فق98، ص101.

(67) المصدر السابق، ص91.

الفصل الثاني

محدودية وظائف العقل

1 ـ العقل بين الحس والخيال: مَن المخطئ الحاكم أم الشاهد؟

يقوم الاختلاف بين المعلومات وبين ما به تُدرك هذه المعلومات، أي العالَم. وهذا الاختلاف في المعلوم ذاتي وفي العالَم ليس كذلك. فالاختلاف في هذا الأخير حاصل عن العادة وفي الأوّل حقيقة. ففي العادة يكون لكلّ معلوم إدراك خاصّ به يعلم ما في حقيقة المعلوم. والإدراك الخاص أنواع أحصاها الشيخ الأكبر في ستة وهي الحواس الخمس والعقل. كل حاسة تختصّ بشيء تدركه ضرورةً. والحال أن إدراك العقل غير ضروريّ. والإدراك الضروريّ يُقصي الخطأ من دائرته. فالحواس لا تُخطئ وإنّما يخطئ الحاكم. يقول ابن عَرَبي: «وقد غلط في هذا جماعة من العقلاء ونسبوا الغلط للحس وليس كذلك وإنّما الغلط للحاكم»[68]. إن هذا التصوُّر الأكبري نجده بمعنىً ما عند كانط الذي يعتبر الخطأ حاصلاً من انحراف في القوة الإدراكية بحيث تستخدم في غير موطنها المشروع لها[69]. غير أن هناك من الباحثين العرب الذين ينسبون إلى ابن عَرَبي قوله بأن الحس يخطئ. يقول د. أحمد عبد المهيمن: «والعقل له مُقدّمات حسية والحس يصيب ويخطئ كما هو مشاهد»[70].

لكنّ العقل إن كان إدراكه غير ضروريّ، فإنه مع ذلك يُدرك المعقولات التي

(68) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: عثمان يحيى، السِفر 2، ص314.

(69) كانط، **نقد العقل العملي** *Critique de la raison pratique*

(70) أحمد عبد المهيمن، **نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العَرَبي**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2000، ص288. من الملاحظ أن هذا الباحث يتحدث عن نظرية المعرفة وعن المنهج في صورتهما التقليدية، أي الحديث عن مصادرها وأدواتها، إلخ. وهو أمر لا يتمشى مع فكر ابن عَرَبي. بل ويتحدث عن قواعد المنهج الذوقي عند ابن عَرَبي. وهو أمر يبدو لنا متناقضاً، إذ القاعدة تحُول دون الذوق، والذوق يمنع نفسه من أن يكون خاضعاً لقواعد معروفة في نظرية ما.

هي عنده ضروريّة، يدركها بدون الحاجة إلى الحواس. ما هو ضروريّ في العقل يدخل ضمن موطنه ولا يأخذه من غيره. كما أن هناك معقولات أخرى يحتاج فيها إلى الحس وإلى القوة المفكّرة، وهي تدخل ضمن القسم غير الضروريّ للعقل.

نحن هنا أمام سبع قوىً: الحواس الخمس ثم العقل فالقوّة المفكّرة. غير أن السؤال هو: إذا كانت الحواس لا تخطئ فهل الخطأ يأتي العقل من حيث إنه يستند إلى القوة المفكّرة وإلى الحواس أيضاً؟ إذا كان إدراك العقل للمعقول الضروريّ ضروريًا فهل افتقاره في إدراكه للمعقولات الأخرى هو الذي يسقطه في الغلط؟ يعني أن افتقار الشيء إلى الآخر لا يجعل ذلك الأوّل ضروريًا. وكأن الضروريّ ذاتي محض. ثم ما السبب الذي يدعو البعض إلى الاعتقاد بأن الحواس تخطئ؟ إذا كان ديكارت يرى هذا السبب في الاستناد إلى الذاكرة وإلى الخيال وإلى طبيعة الحواس نفسها نظراً لارتباطها بالجسم، فإن ابن عَرَبي يُرجع ذلك إلى فَهم العقل لطبيعة الخبرة الحسّية. وذلك عبر اعتراضه على أولئك الذين يعتبرون العقل مصدر الحقيقة. كيف ذلك؟

إذا كان أصحاب النظر العقلي يعتبرون الحواس أنها عاجزة عن أن تقدم لنا ما هو حقيقي أو موجود بدليل أننا عندما نكون، مثلاً، داخل سفينة تجري، يعطينا البصر جري الساحل بجري السفينة علماً بأننا نعرف أن الساحل ما تحرك وأن البصر مع ذلك أعطانا تحركه. بالمثل، فإنه يمكن أن نطعم الحلو فنجده مرًا في الطعم فلا تنقل الحواس إلينا إلاّ ما ليس بحقيقي، فإن ابن عَرَبي يرى أن البصر في هذه الحالة ـ والحواس الأخرى في الحالات الأخرى ـ يحصل على علم صحيح بالنظر إلى ذاته. ما تدركه الحواس مباشرةً هو ضروريّ لها وحقيقي أن البصر قد شاهد فعلاً جريان الساحل بجريان السفينة والعقل يأتي لتكذيب ما رآه البصر. فالحسّ شاهد ومتذوّق. غير أن العقل يأتي ليحكم عليه بالخطأ فيسقط هو نفسه في الخطأ، **إذ إنه يأخذ عن الحس في الوقت الذي يكذبه**. يقول: «فبان أن العقل غلط لا الحس فلا ينسب الغلط أبداً في الحقيقة إلاّ إلى الحاكم لا الشاهد»[71]. نحن هنا أمام **الحس** باعتباره شاهداً وأمام **العقل** باعتباره حاكماً. **الأوّل**، متّصل بموضوعه وحاضر معه وفيه. **والثاني**، يجعل من الحس

(71) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 2، ص315.

موضوعاً له يحكم عليه في انفصال عن موضوع الحس.

لكنّ العقل لا يخطئ في ما تعطيه حقيقته، أي في ما يدركه ضمن القسم الضروريّ له، وإنّما يخطئ عندما يتعدى موطنه ويميل نحو ما وراءه، وعند استناده إلى الفكر. يكون العقل إبليسيًّا عندما ينسب غلطه إلى غيره، عندما يزعم أن الحواس هي التي تغلط. وعندما يعتزّ بأنه وحده المصيب بأدلته يصيبه الغرور.

كلّ حس يدرك بذاته موضوعه الذي يخصُّه. غير أن العقل يريد أن يدرك موضوعات الحواس أيضاً، فيدرك خلاف ما تدركه الحواس بذواتها، ويحكم عليها بالقصور بناءً على هذا التعدي. لكن يمكن أن نكتشف هنا وظيفتين للعقل في الحكم على الحواس: الأولى، هي حكم العقل على الحس بالخطأ عندما يدرك هذا الأخير بأن العسل مُرّ وأن الساحل يجري بجريان السفينة علماً بأن إدراك الحس لموضوعه إدراك صحيح. أمّا الوظيفة الثانية، فتفسيرية وذلك عندما يقوم العقل بتفسير هذا الإدراك الحسي فيُرجع، مثلاً، مرارة العسل إلى الخلط الصفراوي، فيقول بأن «الخلط الصفراوي قام بمحل قوة الطعم فعلاً، فذاق مرارة الصفراء»[72]. الوظيفة الأولى، تجعل العقل حاكماً على الحس في ما لا يدركه الحس، وذلك لأن العقل هنا قد استند إلى الحس كي يحكم عليه فيكون مخطئاً، نظراً لاستناد العقل إلى غيره. والوظيفة الثانية، تفسّر خطأ الحس بأنه صواب. فيكون العقل هنا أيضاً مخطئاً لأنه قد حكم على الحس بالصواب في الوقت الذي يتجاوز فيه صوابه هذا. والنتيجة هي أن الخطأ يتعلّق بالحاكم لا بالشاهد.

ألا يؤدّي بنا هذا الفَهْم للحاكم وللشاهد إلى القول بتفوّق الحس على العقل في الإدراك؟ فمجال الشاهد يفيد الحضور في ما يحضر ويكون مشهوداً، ومجال الحاكم هو اللغة والقول والعبارة والتعالي والانفصال. ما يحضر يحضر في صميم ما يكون للحس مشهوداً ولا يحضر بوصفه مفهوماً منفصلاً ينبغي تأمّله والحكم عليه أو إعادة بناء المعرفة به. إن التأمل، والحالة هذه، يتخلّى عن الشاهد كي يعانق الحاكم. يقول ابن عَرَبي: «القصور والغلط وقع من الحاكم الذي هو العقل لا من الحواس، فإن الحواس إدراكها لِما تعطيه حقيقتها ضروريّ، كما أن العقل

(72) المصدر السابق، ص315.

فيما يدركه بالضرورة لا يخطئ، وفيما يدركه بالحواس أو بالفكر قد يغلط. فما غلط حس قطّ. ولا ما هو إدراكه ضروريّ»[73]. نحن أمام الأمور التالية:

- إن الحواس لا تُخطئ أبداً إذ إنّ موضوعها يكون مشهوداً لها. غير أن الاستناد إليها من أجل قيام حكم تأملي يقود إلى الخطأ.

- يحصل الخطأ عندما تستند قوة إدراكية إلى أخرى، وكأنه يحصل في العلاقة، علاقة افتقار العقل إلى غيره في الأحكام.

- كل ما تدركه قوة بحسب موطنها وبحسب ما هي عليه من الاستعداد الذاتي هو أمر يخصُّها ولا تخطئ فيه. فالعقل، مثلاً، لا يخطئ في مجاله الذي هو ضروريّ له. يدركه بموازين معلومة في المنطق.

- نحن هنا أمام نظام يؤسّس المعرفة على قانون هو قانون الموطن. فإذا انحرفت قوة ما عن موطنها بفعل فاعل ما، وقعت في الأغاليط. فالغلط هنا غير محصور في نقائض العقل على طريقة كانط، وإنّما هو حاصل في التعدي على حقوق الغير في الإدراك. كما أن الغلط ليس قائماً في الموجود بما هو موجود وإنّما هو حاصل في المعرفة والحكم والنشاط الإدراكي.

هناك قُوة لا تمارس إلاّ التضليل، وهي القوة المفكِّرة. فإذا كانت الحواس لا تخطئ أبداً فإن القوة المفكّرة لا تُصيب أبداً. إنها الابتلاء الذي بُلي به الإنسان.

1. نطرح السؤال التالي: هل العقل هو وحده الحاكم؟ فإذا كانت الحواس لا تحكم، فماذا بالنسبة إلى الخيال والذاكرة والوهمية والحافظة؟ الإجابة عن هذا السؤال مبثوثة في ثنايا هذا البحث. غير أننا هنا نسجّل الملاحظة التالية، وهي أن ابن عَرَبي يذهب بنا بعيداً في تفسير العلاقة المعقَّدة بين النشاط الإدراكي وموضوع هذا النشاط. وآية ذلك أن الموضوعات لا تقدّم نفسها بشخصها للفعل الإدراكي، نظراً لكونها تحمل معها حُجُباً وغطاءات تجعل من الصعب الإمساك بحقيقتها من طرف إدراك عادي. يقول ابن عَرَبي موضحاً مثل هذا الفَهْم: «ولهذا كان يقول عبد الله بن عمر إذا رأى البحر يقول: «يابحر متى تعود ناراً؟» وقال تعالى ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ

(73) المصدر السابق، ص314-315.

﴿سُجِّرَتْ﴾ أي أُجّجت ناراً من «سَجَّرْتُ التنورَ» إذا أوقدته. وكان ابن عمر يكره الوضوء بماء البحر ويقول: «التيمُّم أعجب إليَّ منه»[74]. يعني ذلك أن الأشياء والموضوعات هي بين الظهور والخفاء، وأن ما يدركه إنسان ما في شيءٍ ما يدرك فيه غيره خلافه. كما أن كل شيء يحمل في ذاته غيره وذلك مثل النار في الحجر أو الأودية المعروفة في الدنيا بأنها أودية الجنّة، إلخ. يقول ابن عَرَبي: «ولو كشف الله عن أبصار الخلق اليوم لرأوه [أي البحر] يتأجّج ناراً، لكن الله يُظهر ما يشاء ويُخفي ما يشاء لنعلم أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً»[75].

2. يتابع ابن عَرَبي قائلاً: «وأكثر ما يجري هذا لأهل الورع فيرى الطعام صاحب الورع المحفوظ خنزيراً... والشراب خمراً لا يشك في ما يراه، ويراه جليسه قرصة خبز طيّبة ويرى الشراب ماء عذباً»[76]. ماذا يعني هذا بالنسبة إلى موضوعنا؟ إنه يعني أن المُدرَك لا يكون هو هو في الإدراك، وإنّما يختلف تبعاً لدرجة العارفين. وهذا أمر سنزيده توضيحاً بعد قليل. لكن ابن عَرَبي سوف يطرح سؤالاً وهو: «فيا ليت شعري من هو صاحب الحس الصحيح من صاحب الخيال؟ هل الذي أدرك الحكم الشرعي صورة أو هل الذي أدرك المحسوس في العادة على حاله؟»[77].

3. إذا كانت الحواس لا تخطئ حتى في مشاهدتها لجريان الساحل بجريان السفينة، فإن هذا لا يعني أن السواحل تجري بالفعل، ولكن إثبات هذه الحقيقة لا يكون بالحاكم [أي بالعقل]، وإنّما بالاكتشاف [أي بالكشف والذوق]، أي بالسفر نحو ميدان القرب في موطن الأشياء. واكتشاف الخزائن القائمة فيها وهي خزائن تندرج في باب ما لا يُقال، ولا تحكم عليه قوة نظرية. يقول ابن عَرَبي: «وعندي في هذه المسألة أمر آخر يخالف ما أدعوه وهو أن الحلاوة التي في الحلو وغير ذلك من المطعومات ليس هو في المطعوم لأمر إذا بحثت عليه وجدت صحة

---

(74) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفر 4، الباب 61، ص380.
(75) المصدر السابق نفسه.
(76) المصدر السابق نفسه.
(77) المصدر السابق، السِفر 4، ص381.

ما ذهبنا إليه، وكذا الحكم في سائر الإدراكات»[78]. إن هذا يعني أن الإدراك لا يُدرِك في الموضوعات إلاّ ما في قوته. وهذه القوة تضيق وتتّسع بحسب المُدرِكين.

وهكذا، فإن قبولنا لحكم العقل على الحس يستوجب أيضاً قبول حكم ما فوق العقل على العقل، والقول بأنه يخطئ هو أيضاً في موطنه الذي هو المعقولات الضروريّة، ومن شأن هذا أن يقود إلى اختلال في توازن المواطن، وقيام فوضى في المعرفة، فلا يكون هناك علم بأي شيء. وفي الحقيقة هناك نظام في كل مستوى سواءً تعلّق الأمر بالوجود أو بالمعرفة. ذلك تقدير العزيز الحكيم. غير أن هذا لا يعني أن ليس هناك قوة فوق طور العقل إذ يجوز أن «يخلق اللّه في عبده قوة أخرى تعطي ما لا تعطيه قوة العقل فيرد المحال واجباً والواجب محالاً والجائز كذلك. فمن جهل ما تقتضيه الحضرة الإلٰهيَّة من السّعة بعدم التكرار في الخلق والتجلّيات لم يقل بمثل هذا القول ولا اعترض بمثل هذا الاعتراض»[79]. يعني ذلك أنّ نظام المعرفة لا يلغي أن تكون هناك قوة تردّ المحال إلى واجب، أي أن ما يحيله العقل يصير في هذه القوة موجوداً. وليست هذه القوة إلاّ الخيال.

هناك ترتيب في المُدركات. غير أن شيخ العارفين لا يقف عند هذا المستوى، أي في اعتبار أن افتقار قوة إلى أخرى يقود إلى الغلط وأن استقلال كل قوة بموطنها يقود إلى الصواب، وإنّما يقول لنا في النص أعلاه: «إذا بحثت... وجدت... ». والبحث هو بالضرورة سَفَر في الذات الإنسانية وفي الأشياء معاً، الأمر الذي يقتضي من الباحث القيام باختزال فينومينولوجي يقوده إلى مستوى الصورة المكافحة حيث يصبح بأكمله قوة إدراكية واحدة، وهو قوله: «أن للّه عباداً آخرين خرق لهم العادة في إدراكهم العلوم. فمنهم من جعل (اللّه) له إدراك ما يدرك بجميع القوى من المعقولات والمحسوسات بقوة البصر خاصة وآخر بقوة السمع. وهكذا بجميع القوى ثم بأمور عَرَضية خلاف القوى من ضرب وحركة وسكون وغير ذلك»[80]. ويقول أيضاً: «ثم أرجع وأقول: إن كل واحد من أهل اللّه لا يخلو أن يكون قد جعل اللّه علم هذا الشخص بالأشياء في جميع القوى أو

---

(78) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 2، ص315-316.

(79) المصدر السابق، ج2، ص671.

(80) المصدر السابق، السِفْر 2، ص316.

في قُوّة بعينها، كما قررنا، وذلك إما في الشم وهو صاحب علم الأنفاس وإما في النظر فيقال هو صاحب النظر وإما في الضرب وهو من باب اللمس بطريق خاص... »[81]. لا تشترك القوى الإدراكية في تكوين معرفة ما بالوجود، إذ إنه في مستوى علم أهل اللّه بالأشياء يتحوّلون هم أنفسهم إلى القوة التي بها يدركون فيقال عن فلان بأنه صاحب شم أو لمس، إلخ.

إن المعرفة الصُوفية، هي إذن، لا تُبقي على التمايز الإبستيمولوجيّ بين الذات والموضوع والعلاقة المعرفية بينهما، وإنّما تُذيب كلَّ هذا في المعنى الذي تلتحق به صورة العارف. بحيث تتحوّل الذات نفسها إلى أداة أو طريق ونور أو نبراس لذات أخرى تبحث عن معنىً لها في الوجود. بعبارةٍ أخرى، نقول: يمكن لعارف أن يدرك الأمور بعارف آخر. هذا أمر يحكيه ابن عَرَبي كما يلي: لقد كان لأبي مَديَن ولد صغير من سوداء، وكان هذا الصبي ينظر ويقول: «أرى في البحر كذا... »[82]. ويكون في ذلك مُصيباً. فسئل: بماذا ترى ما ترى؟ وكان جوابه: «إنّما أراه بوالدي» أي بأبي مَديَن الذي كان هو نفسه صاحب نظر. فالعارف، هنا يتحوّل إلى قوة إدراكية عند غيره. وهذا ما يؤسّس للولاية، ويقود إلى الصورة المكافحة. فكان هذا الصبي «ينظر بأبيه كما ينظر الإنسان بعينه في المرآة فافهم»[83]. ويقول: «فقد التحق في الحكم بمعناه وصار هو في نفسه معنىً يُدرك به المدرِك الأشياء كما يدرك الرائي بالنظر في المرآة الأشياء التي لا يدركها في تلك الحالة إلاّ بالمرآة»[84].

والسؤال هو كيف يصير الشخص قوة معرفية بعد أن كان طالباً للمعرفة؟ كيف يكون هو المعرفة نفسها؟ والجواب أن هذا أمر ليس ممكناً إلاّ إذا صار هذا الشخص صورةَ مكافحةً. وهي الصورة الباحثة عن معناها في بصر الحقّ وذلك عندما تفنى قواه الإدراكية كي يسمع بسمع الحقّ ويُبصر ببصره. والحديث هنا له علاقة بالحب وبالنوافل. يعني ذلك أن المسار الذي فيه الخلق يرى ببصر الحقّ هو

(81) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 3، الباب 35، فق314، ص348.
(82) المصدر السابق، ص350.
(83) المصدر السابق نفسه.
(84) المصدر السابق، ص349.

مليء بحيوية النافلة والذِكر، وهي حيوية تقوم على الحُبّ الوجودي للأصل. هنا بالضبط تتأكد سلامة الفكر وعِصْمَته من الزلل.

إذا كان الاختلاف في العلماء حاصلاً عن العادة، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه، فإن العارفين باللّه يخرقون هذه العادة ليحصل الاتفاق بينهم. كيف يحصل هذا الخرق؟ إنه يحصل باتساع قوة إدراكية ما واتساع موطنها بحيث تمتدّ هذه القوة في هذا الموطن ليس مثل الكرة، كما يرى كانط عند تحديده للاستعمال المشروع للعقل، وإنّما مثل السهل الممتد بحيث تشمل هذه القوة حياة العارف كلّها. الاتفاق بين العارفين لا ينفي الاختلاف بينهم، إذ إنه آتٍ من اختلاف القوى الإدراكية من سمع ولمس وشمّ وبصر. إنّما الاتساع يفيد عدم افتقار قوةٍ من هذه القوى عند العارف إلى أخرى في تحصيل العلم بالمعلوم. فنكون هنا أمام أصحاب الشمّ أو أصحاب الأنفاس وكذلك أمام أصحاب السمع أو الضرب، إلخ. وهذا الاتساع لا يجعل من البصر، مثلاً، بصراً عاديًا، أو من السمع سمعاً عاديًا، أو من الحس حسّاً عاديًا، وإنّما بصر وسمع وحس في مستوىً أعلى من التجارب الروحية. فالعالم الأعلى هو أيضاً عالم المشاهدة لا عالم الحكم والتفكير. والذي يصل إلى هذا المستوى الأعلى في الإدراك لا يكون إلاّ نبيًا أو وليًا. إن العارفين باللّه أُعطوا قوىً أخرى تُدرَك بها الأمور الغيبية حسّاً ومشاهدة.

وهكذا، فإن الموضوعات تُدرَك بقوىً معتادة وأخرى تخرق هذه العادة. وهذه الأخيرة تنسب إلى الأنبياء والأولياء. فيوصفون بالقوة التي بها يدركون فيقال: فلان صاحب شمّ أو صاحب لمس، بل نقول أيضاً في هذا المستوى عن فلان بأنه صاحب فكر صحيح، إلخ. فضلاً عن ذلك، فإن اجتماع القوى في قوة واحدة يرجع إلى اجتماع الأسماء الإلٰهيّة في اسم واحد[85].

هذا أمر يضعنا في صميم الوجود الرُتَبي حيث يمارس فيه البرزخ فعل توصيل وفصل معاً. ففيه يتجسّد الروحيّ ويتروحن الجسديّ. إن علم الفراسة، مثلاً، هو علم يقرأ في جسدٍ ما خواطر روحية وهي قراءة تبتعد عن العقل الحاكم. يذكر الشيخ الأكبر هذا الخرق للعادة في قوى الإدراك التي تخصّ الأنبياء

---

(85) انظر المزيد من التوضيح في: **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 2، فقرة 284، ص318.

والأولياء، كي يقول بشكل خاص من المعرفة عندهم. والسؤال هو: هل هذا الخرق يتعلّق فقط بالدرجة أم بالنوعية في قوة الإدراك؟

والإجابة عن هذا السؤال تُقصي أوّلاً صاحب المعنى من هذه المعرفة الخاصة، إذ إنه صاحب فكر صحيح فحسب، وثانياً تفيد أن الموجودات كلّها عند صاحب السمع مسموعة عنده وعند صاحب اللمس عنده ملموسة. وكذلك الشأن عند أصحاب الأنفاس. لا يعني هذا أن قوةً ما تُسيطر على القوى الأخرى وتتعدّى موطنها، وإنّما هذه المعرفة الخاصة تقتضي أن تكون المعرفة بالواحد بالواحد أيضاً. فموطن قوة ما عند وليٍّ ما هي موطن كل القوى الأخرى، تماماً مثل العلاقة التي تقوم بين الأسماء الإلٰهيّة.

كل اسم إلٰهي له حقيقته الخاصّة وفي الوقت نفسه يعطي حقائق الأسماء الإلٰهيّة الأخرى. بل إن كل اسم إلٰهي تُستفاد منه معرفة ما. من اسم الله تستفاد المعارف الإلٰهيّة ومن الاسم الرحمن المعارف الرحمانية، وهكذا. وفي كل معرفة من هذه المعارف تندرج المعارف التي تختصّ بها الأسماء الإلٰهيّة الأخرى وهي لا تُحصى. ومن يحصلْ من العارفين على المعارف الرحمانية، مثلاً، يكنْ من الرحمانيين بالنظر إلى هذه المعارف، ويكنْ من أصحاب الأنفاس بالنظر إلى القوة الحسّية التي بها يدرك تلك المعارف أو يشاهدها. فالاسم الرحمن يمدّه بكل شيء. من ذلك، مثلاً، معرفة بطون العذاب في الرحمة أو الرحمة في العذاب[86]. وهمّته عرشية، لأن الرحمن هو الذي استوى على العرش. ويُعطاه العلم بحقيقة العرش والاستواء والأينية وحقيقة العماء[87].

4. نتيجة هذا القول هي أن هناك معرفةً لا تحصل بمقولات العقل ومنطقه، فمثل هذه المعرفة محصورة في المستوى الأدنى من العلم، إذ العلم الحقيقي هو الذي تحمله الأسماء الإلٰهيّة، وهو علم يختصُّ به الأولياء والأنبياء والعارفون بالله. العلم الذي يوجد خلف الحس العادي ولا يكون في الوقت نفسه حصيلة اللغة والتعبير، وإنّما يكون مشهوداً عندما يتمّ خرق عادة الحواس في الإدراك. يقول

(86) المصدر السابق، ص319.

(87) المصدر السابق، الباب 34، السِفْر 3، ص322.

ابن عَرَبي : «وجائز أن يخلق اللّه في عبده قوة أخرى تعطي ما لا تعطيه قوة العقل، فيردّ المحال واجباً والواجب محالاً والجائز كذلك. فمن جهل ما تقتضيه الحضرة الإلٰهيّة من السّعة بعدم التكرار في الخلق والتجلّيات لم يقل مثل هذا القول، والاعتراض بمثل هذا الاعتراض»[88]. تتسع قوة العارف باللّه من أجل تتبع التجلّيات في الوجود المضاف وهو تتبع يتعذّر على العقل نظراً لوظيفته التقييدية.

لكن إذا نظرنا إلى الخطأ من جهة الوجود لا من جهة المعرفة، فإننا نجد شيخ العارفين يؤكّد إيجابية الخطأ هذا. وذلك عند المحقّقين. يقول: «فالتحقيق معرفة ما يجب لكلّ شيء من الحقّ الذي تطلبه ذاته فيوفيك ذلك علماً؛ فإن اتفق أن يعامله به حالاً فهو الذي ظهر عليه سلطان التحقيق، وإن لم يظهر عليه **فهو عالم بأنه أخطأ**. ولا يقدح ذلك الخطأ في تحقيقه، لأنه بصير بنفسه وبما أخطأ فيه، لأنه أخطأ عن تعمُّل. وهنا سر إلٰهي»[89].

إن عيب العقل إنّما هو في عدم إقراره بأخطائه، وذلك بخلاف المحقّقين الذين يعلمون أخطاءهم ويعلمون أنها من الأسرار الإلٰهيّة. إن الحقَّ سبحانه قد وضع الأشياء في مواضعها وأعطى لكلّ شيء حقه، ومنه خطأ المحقّق نفسه. غير أن الخطأ لا يكون من جهة نسبة الوجود إلى اللّه، وإنّما من جهة نسبة أمر إلى آخر من طرف الإنسان. وليس من جهة ما هو الأمر عليه في الوجود. إن المحقّق مثل المجتهد لا يخطئ في الأمر نفسه؛ وإنّما لأن دليل المجتهد لا يوافق دليل غيره. لكن بخلاف المجتهد يعلم المحقّق خطأه إذا أخطأ. «وقد علم أنه أخطأ لكن بالنسبة إلى ما أُمر به لا بالنسبة إلى ما هو الأمر عليه من حيث إن اللّه هو الواضع له في ذلك المحل المسمى هذا الفعل خطأ»[90].

إن العلم بموطن الخطأ وسببه ومحله يعطي العلم بالوجود، لا لأن الوجود يشمل الخطأ من حيث نسبته إلى الحقّ، وإنّما من حيث إن الخطأ هو نفسه موجود من حيث نسبته إلى المعتقد الواحد. غير أن بلوغ مقام هذا الفَهم أمر عزيز، إذ إن

(88) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 294، ص671.
(89) المصدر السابق، ج2، الباب 165، ص267.
(90) المصدر السابق، ص267-268.

كل خطأ هو بمعنىً ما إذا ما علمناه يُعتبر طريقاً إلى العلم، وهو قبول رؤية الحقّ بكل عين وكل عقيدة. وهذا القبول يصاحبه الإنكار عند صاحب المعتقد، في حين أن المحقق يعطي لكلّ معتقد ما يستحقه وجوداً وإن كان خطأ. يعني ذلك أن للخطأ حقه أو نصيبه عندما لا يتعدى موطنه لكن الحقّ ليس بخطأ. يضاف إلى ذلك تمييز ابن عَرَبي بين الخطأ المطلق والخطأ الإضافي. فالمعرفة الصُوفية ترفع الخطأ المطلق عن العالم، أمّا الخطأ الإضافي فيكون بالتقابل ولا يرتفع[91]. ومن يبلغ هذه المرتبة فهو الإمام المُبِين. «فمن أُعطي هذا العلم [العلم بالخطأ ومحله وسببه] فقد أُعطي ما يجب لكلّ أحد من خلق اللّه. وهذا مقام عزيز قلَّ أن ترى له ذائقاً إلاّ من كان له هذا المقام [مقام التحقيق]. وعلامة صاحب هذا المقام أن يكون عنده لكلّ ما يُسمّى خطأً في الوجود [أي الخطأ من حيث هو ممكن أن يكون موجوداً] وجهٌ إلى الحقّ يعرفه ويُعرف به إن سئل عنه عند من يعرف منه القبول عليه هذه علامته وهو الذي يرى ربه بكل عقيدة وبكل عين وفي كل صورة»[92].

2 ـ شرف الحس على العقل

يقول ابن عَرَبي: «إن الحس اليوم غيب في العقل، والعقل اليوم هو الظاهر. فإذا كان غداً في الدار الآخرة كانت الدولة في الحظيرة الإلٰهيّة وكثيب الرؤية للحس، فنظرت إليه الأبصار، وكانت الغايات للأبصار والبدايات للعقول. ولولا الغايات ما التفت أحد إلى البدايات»[93]. إن شرف الحس على العقل آتٍ أوّلاً من شرف الآخرة على الدنيا، **نظراً لكون الدنيا غيباً والآخرة شهادة. نحن هنا أمام عملية مقلوبة تكون فيها معرفتنا للأشياء غيباً وحلماً لا رؤيةً، إذ لا يرى إلاّ عالم الشهادة، وهو عالم الآخرة. وهذا ما جعل من الحس الآن أن يكون غائباً في العقل، أي لا تُعطاه الأهميّة، كما هو الحال في الميتافيزيقا. فالعقل غيب، والحس غائب فيه. فهو يحوّل ما يكون حسّاً إلى تصوّرات وتأمّلات، أي إلى ما لا يكون قابلاً للعيان. إن العقل، والحالة هذه غير فينومينولوجي. وما يكون فينومينولوجيًا هو ما يكون قابلاً للمشاهدة العيانية.** غير أن هذا هو من الغايات لا من البدايات. فكان من الضروريّ أن يعي

---

(91) المصدر السابق، ج2، ص299.

(92) المصدر السابق، ج2، ص268.

(93) ابن عَرَبي، **كتاب الجلالة**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، حيدر آباد الدكن، ص3.

العقل الغايات كي لا يحصرها في نفسه ولكي يعترف بالقلب الذي سيطرأ عليه عند رؤية الغاية من البداية، أي الغاية من الدنيا التي هي الآخرة، والغاية من العقل التي هي قبول شرف البصر عليه في الآخرة. هذا القلب يفيد أنه إذا كان العقل غالباً على الحس في غيب الدنيا، فإن الحس يغلب العقل في شهود الآخرة.

إنّ شرف الحس على العقل آتٍ أيضاً من فكرة بعث الأجساد، وذلك على خلاف ما يقوله الفلاسفة، من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد. فالمشاهدة في الآخرة تكون حسّاً، وهو حس مروحن، برزخيّ. وليس هو الحس الذي يحكم عليه العقل. وآية ذلك هي شرف العين على العلم. يقول ابن عَرَبي: «ثم إن المعرفة باللّه ابتداءُ علم، وغايتها عين. وعين اليقين أشرف من علم اليقين. والعلم للعقل، والعين للبصر. فالحس أشرف من العقل، فإن العقل إليه يسعى، ومن أجل العين ينظر. فصار عالم الشهادة غيب الغيب. ولهذا ظهر في الدنيا من أجل الدائرة، فإنه ينعطف آخرها على أولها»[94]. ويقول أيضاً: «من أشرف البصر أنه وصف للّه، والعقل ليس كذلك، لأن العقل متعلّقه بالغيب، وما في حقّ الباري غيب. فالكل له شهادة. فلهذا كان البصر ولم يكن العقل»[95].

أن يكون عالم الشهادة غيب الغيب معناه أن يكون الغياب لا ظهوراً في ظهورٍ هو نفسه غيبٌ؛ إذ إنه لمّا كانت الغاية أشرف من البداية، فإن الأولى تغيب في الثانية، مثلما تغيب العين في العلم والحس في العقل. ولمّا كانت البداية تسعى إلى الغاية، فإنه يتوجّب على العقل أن يسعى نحو الحس وأن يسعى الغيب إلى الظهور. وهو ظهور في الآخرة. لكن الذي يجعل عالم الشهادة غائباً إنّما هو العقل وليس الحس. بناءً عليه، فإن العقل يغيّب المشهود من دون أن يتمكّن من مشاهدة الغائب الذي هو الحس. يقول ابن عَرَبي: «فاعرف شرف الحس وقدره وأنه عين الحقّ. ولهذا لا تكتمل النشأة الآخرة إلاّ بوجود الحس والمحسوس... ولم يصف سبحانه نفسه بأنه عاقل ولا مفكّر ولا متخيل. وما أبقى له من القوى الروحانية إلاّ ما للحس مشاركة فيه. وهو الحافظ والمصور، فإن الحس له أثر في الحفظ والتصوير. فلولا الاشتراك ما وصف الحقّ بهما

(94) المصدر السابق، ص4.
(95) المصدر السابق، ص10.

نفسه. فهو الحافظ المصوّر. فهاتان صفتان روحانية وحسية»[96].

يغيب عالم الشهادة بالعقل والعلم ويظهر بالعين والحس. غير أن الحس وهو في خدمة العقل، في خدمة البداية من دون النظر إلى الغاية، إلى الدائرة، يكون مقيّداً بتقييد العقل فلا يبصر إلاّ في سيادة العقل عليه. فيغيب بدوره عن الغاية. وإنْ شئتَ قلتَ يغيب عن وظيفته الأصلية، «فلا يبصر البصر إلاّ في جهة ولا تسمع الأذن إلاّ في قرب»[97]. يعني ذلك أن الحس هنا ينحرف بفعل العقل عن موطنه، إذ لا يرى إلاّ ما يريده العقل منه. وهذا هو معنى أن يغيب الحس في العقل الذي هو بدوره غيب. لكن تحرير الحس من العقل وخروجه من الغيب إلى الشهادة يمكّنه من رؤية الأمر على ما هو عليه، أي رؤية ما لا يقبله العقل أصلاً. من ذلك مثلاً رؤية الجنة في عرض الحائط، أو جبريل في صورة أعرابي. يقول ابن عَرَبي: «فخلافه إذا مشى [الحس] حقيقة وانطلق من هذا التقييد [من تقييد العقل] كسماع سارية ونظر عمر رضي اللّه عنه من المدينة وبلوغ الصوت وما أشبه ذلك، وصار عالم الغيب وسطاً وهو عالم العقل، فإنه يأخذ من الحس براهينه لِما يريد العلم به وصار عالم الشهادة المطلق غيباً في الغيب وله يسعى العقل ويخدم»[98].

لا مفرّ من أحد أمرين: إمّا أن يكون الحس في خدمة العقل أو يكون العقل في خدمة الحس. في الحالة الأولى، يحول العقل دون رؤية الحس للحقائق التي هي فوق طور العقل. وفي الحالة الثانية، يصير العقل وسطاً وقابلاً لما كان يحيله. في الحالة الأولى، يكون الحس مقيّداً. وفي الثانية، يكون مطلقاً فيعطي الكرامات. ولا تأتي الكرامات من العقل، مثلما لا يكون هناك حبّ حقيقي مدبر بالعقل. إن تقييد العقل للحواس هو خضوعها لغايته المتمثّلة في ابتدائه وليس في الغايات التي تنشدها البدايات. إن البصر في هذه الحالة لا يبصر كل الجهات وإنّما جهة معيّنة في لحظة معينة، أمّا إذا خرج الحس من سلطان العقل يمكن آنذاك للسمع أن لا يسمع في قُرب وإنّما أيضاً في بُعد، كما يمكن للبصر أن يرى المبصرات من مكان بعيد. هذا يعني أن العقل يحول دون الكرامات، أو يعوّق

---

(96) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 346، ص189.
(97) ابن عَرَبي، **كتاب الجلالة**، ص4.
(98) المصدر السابق نفسه.

الحس من الاشتغال الحقيقي الذي هو مشاهدته للدنيا التي هي في العقل مغيبة.

3 ـ العقل بين القطع واليقين

إن العقل يحيل عالم الشهادة إلى غيب لا يقبل العيان الحسّي من دون أن يتمكّن من إدراك عالم الغيب المحايث لعالم الشهادة. غير أن في إمكان الحس أن يرى هذا الغيب، شريطة الانعتاق من العقل المقيّد. هذا يعني أن العقل لا يصل إلى اليقين، وإن كان يقطع في يقينه. إنّ شرف الحس على العقل هو أيضاً أن ننظر إلى العقل بعين البصيرة وليس العكس، حيث يتبيّن حينذاك ما يأخذه العقل من الحس. يقول ابن عَرَبي: «وانظر بعين بصيرتك إلى العقل، فإنك تجد براهينه واعتماداته في اقتناء علومه التي يقطع بها مبنيّة على ما يأخذه من الحس. وانظر ما في الحس من المغالطات بحيث ربّما إن تتبعها لم تثق بما تراه، ولاسيما إن كنت من أهل الكشف واليقين فتسمع نطق الجمادات، والعقل يقضي فيها بعدم النطق والحياة، لأنه ما أبعد حكمه عن حكم الحيوان. أمّا حكم الحيوان فحكم يشاهده الحس»[99]. إن هذا القول يكشف بوضوح عن أن قُصور الحس ومغالطاته ليست منه وإنّما تأتيه من حكم العقل عليه. فالحس المتحرّر من العقل يقضي بالحياة والنطق في الجماد. فالحس أقرب إلى الحياة والعقل أبعد منها، لأنه تغييب.

ما يترتّب على التقييد ادعاء اليقين والادعاء من القصور. «فالعقل أشدُّ قصوراً وأعظم عجزاً. فهو يتخيل أنه في اليقين وليس كذلك، وأيضاً في القطع أي يقطع بما عنده ويقول إنه هو الحقّ اليقين والعلم الذي لا يمكن غيره. وربّما يبقى زمناً طويلاً يعتقد في الشيء أنه كذا ثم يتبيّن له بعد مدة بعلامة أخرى تكون عنده أن ذلك الأمر على خلاف ما كان يعتقده، وأن ذلك الذي يسمّيه علماً يقينيًا حقاً كان غالطاً فيه، وكان جهلاً محضاً. وأنّى يثبت أيضاً القطع بهذا الآخر ولعله مثله»[100]. ما يترتب على هذا الفَهم هو أن اليقين لا يقطع فيه عقلاً. وأن القطع ليس فيه يقين. لكن ابن عَرَبي يقطع بدوره من أن علماء الكلام يحكم بعضهم على بعض

---

(99) ابن عَرَبي، **كتاب اليقين**، من رسائل الإمام ابن عَرَبي، ص19-20.

(100) المصدر السابق، ص21. يقول ابن عَرَبي بصدد العقل عند المتكلمين وعند الفقهاء: «ومما يؤيد ما ذكرناه أنا نعلم قطعاً أن الأشعري يعتقد في المعتزلي في خلق الأفعال وشبهها =

حكماً قطعيًا. غير أن قطعية ابن عَرَبي آتية من اعتباره اليقين أمراً ربانياً بالوهب والإمداد الربانيين، وهو إذ كان يقول بأن «الحس لا يغلط أصلاً»[101] نظراً لكون الخبر قد نبّهنا إلى الحياة والنطق في الجماد مثل سلام الحجر وتسبيح الحصى، وهو أمر مُشاهد حسّاً عند أهل الكشف، فإنه مع ذلك يقرّ بأن الحس من حيث هو مُمدٌ للعقل يسقط في المغالطات. «فإذا كان المُمدُّ للعقول بهذا القصور والغلط البيّن الفاحش فالعقل أشدّ قصوراً وأعظم عجزاً وأقلُّ علماً. فهو يتخيل أنه في اليقين، وليس كذلك»[102]. وعلى ضوء هذا الفَهْم قال ابن عَرَبي بعدم الثقة بالحس أيضاً «فإذا أنصف الناظر نفسه لم يثق بما عنده من مواد عقله وحسه البتة، وليعوّل في علمه على الوهب الإلٰهي والإمداد الرباني»[103].

اليقين إذن ليس أمراً عقليًا ولا حسيًا، إنه غير موكول إلى القوى التي يكون العقل في حاجة إليها وتأتمر بأمره لكي يحكم ويقطع في اليقين. والحال أن اليقين واسع لا يقطع فيه إلاّ وهباً «ولذلك قلنا إن دائرة اليقين واسعة جداً عالية، ثقيلة الحركة خفيفة الأثر، لأن الشكوك هي الغالبة، والقطع على جهالة لا على يقين»[104]. أن تكون دائرة اليقين واسعة معناه أنها لا تنضبط في مذهب خاص، إذ اليقين من جهة الحقيقة لم يحصل وقد يحصل من جهة القطع لا غير.

= أنه على باطل ويقطع بذلك قطعاً. والمعتزلي في تلك المسألة بعينها على النقيض، يقطع بأن الأشعري فيها على غلط وجهل قطعاً، وكذلك في جميع المذاهب الشرعية بين الأئمة من التحليل والتحريم». ص22. ويقول أيضاً: «والنظرية، كل واحد من المخالفين بقطع بفساد مذهب صاحبه. فأين اليقين من كل هذا؟ والحق لا يكون إلاّ في طرف واحد فيما يرجع من العلوم إلى النظر. لكن أي طرف هو؟ ومع أي مذهب هو حتى نعتقده ونتيقنه؟ فخرج من هذا كله أن اليقين من جهة الحقيقة غير حاصل، وأن القطع حاصل عندهم ويسمونه يقيناً وليس كذلك». ص22-23. نعلّق نحن هنا على هذا القول فنقول: اليقين غير حاصل في لغة التواصل. إنه غير حاصل إلاّ من وجه واحد وليس من كل وجوهه. وهذا ما يجعل من التأويل أن يكون عملاً مشروعاً، ولاسيما أن الحق يتحول في الصور نظراً للخلق الجديد. فلا يقوم اليقين في أي مذهب، وإنما فيه ما يقارب اليقين فقط.

(101) المصدر السابق، ص20.

(102) المصدر السابق، ص20-21.

(103) المصدر السابق، ص21.

(104) المصدر السابق، ص21-22.

الباب الثاني

العقل والعلم وانتصار العقل القابل

الفصل الأوّل
مفهوم العلم وتبعيّة العلم للمعلوم

يفتتح الشيخ الأكبر حديثه عن العلوم ومراتبها وأنواعها بمُقدّمة تكشف عن ضرورة القبول والاستعداد لتلقّي العلوم من الحقّ سبحانه. لذلك لا نجده يتعرّض للأدلة العقلية، إذ الأمر يتعلّق، هنا، بعلوم الوهب[1] وبالمتأهّب الذي يتعرّض للنفحات التي تحمل معها أسرار الوجود، وهي أسرار ترفضها الأدلة العقلية. في مقابل المتأهب الذي ليست فيه قوة للرفض. المتأهب هو مَنْ يمارس تعليقاً فينومينولوجياً، ويضع تصوراته بين قوسين، ويعلّق الأحكام كي يُحدث فراغاً في الذات الشبيه بمسح الطاولة عند ديكارت. غير أن هذا الفراغ الأكبري إنّما هو من أجل الحب، إذ الحب هو دوماً استعداد لا امتلاء. لكنّ الاستعداد يقتضي بذل الجهد، لأنه عندما نقبل بأننا نتعلم وننصت نؤكد بذلك أننا لم نفكّر بعدُ. «فما يدفع إلى التفكير هو أننا لم نفكّر بعدُ، على الرغم من أن حالة العالم تصبح باستمرار هي هذا الذي يدفع إلى التفكير»[2]. و«أننا نستطيع أن نفكّر فقط، عندما نحب في ذاته الشيء الذي نعتبره عندما نفكّر»[3].

---

(1) ابن عَرَبي، **مراتب علوم الوهب**، ضمن **الرسالة الوجودية ومجموعة رسائل أخرى** اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص175 وما بعدها.

(2) Heidegger, M. *qu'appelle-t-on penser?*, Traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, PUF, 1959, p.22.

(3) Heidegger, M. *Essais et conferences, Que veut dire penser?* Traduit par André Preat, Gallimard, 1958, p.152 et 158.

إن المتأهب يتلقّى العلم حدساً بلا توسُّط التصور، إذ إن التصور مقيّد باللغة. ولذلك يكون علماً ميتاً، بخلاف العلم المأخوذ عن الحيّ الذي لا يموت. موت العلم هو موت المعاني في قبور الألفاظ. من هنا أهميّة التأويل الذي يُرجع المعنى إلى أوّله، وهذا الأوّل تكشف عنه ممارسة حيّة تتمثّل في الذِكر وفي السَفَر.

إن المتأهب وهو فارغ من الفكر هو صاحب همّة وتقوى يحصل لديه العلم في الخلوة. والخلوة هي بمعنىً ما البداية من جديد. ومع البداية تتأسّس الحرية[4]. ومن المعلوم أن كل تفكير جديد يتأسّس على العزلة وعلى القطيعة وعلى إعادة النظر، وفي غياب القطيع.

ويعرّف ابن عَرَبي مفهوم العلم بقوله: «حد العلم وحقيقته المطلقة معرفة الشيء على ما هو عليه والمفيدة العمل به. وهو الذي يعطيك السعادة الأبدية»[5]. كما أنه نور يقذفه اللّه في قلوب من أراد من العباد.

العلم باللّه هو العلم بوجوده بغير مثال، ونعلم صفاته وأفعاله بالمثال. أما الحقيقة الكُليّة فلا نعلمها إلاّ بضرب المثال، في حين أن الإنسان والعالَم فنعلمهما بالماهيّة وبالمثال معاً[6].

ليس العلم تصوّراً للمعلوم لسببين: السبب الأوّل، من جهة المعلوم. والثاني، من جهة الذي يعلم. فمن جهة المعلوم، هناك معلوم يمكن تصوره بفعل الخيال فيكون هذا المعلوم قابلاً لأن يكون له مثال في المصوّرة، كما أن هناك معلوماً خارجاً عن التصور وعن التمثيل، ولا يمكن تصوره وإن كان من بين المعلومات. لذلك فإن العلم ليس تصوُراً، لأنه لو كان كذلك لغابت عنه معلومات أخرى لا تقبل التصوّر. وذلك مثل العدم الذي لا صورة له. «فمن جعل العلم تصور المعلوم فلا بدّ للمعلوم من صورة في نفس العالِم. وأما نحن فلا نقول إن العلم تصور المعلوم على ما قاله صاحب هذا النظر، وإنّما العلم درك ذات المطلوب على ما هي عليه في نفسه وجوداً كان أو عدماً ونفياً وإثباتاً وإحالةً أو

(4) في كتابها: **أزمة الثقافة** تبيّن حنة أرندت أن الحرية هي أن تبدأ.
(5) ابن عَرَبي، **مواقع النجوم**، المرتبة الثانية في علم الهداية، ص37.
(6) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص118-119.

جوازاً أو وجوباً ليس غير كذلك»[7]. كما أن الذي يعلم فيه من يعلم بالتمثيل وهو الذي له خيال «وإنّما يتصور العالم المعلوم إذا كان العالم ممن له خيال وتخيُّل»[8]. وهناك من يبدع المعلوم بعلمه بغير تصوّر ولا مثال. غير أن هذا العالم الذي يبدع المعلوم ليس بشرياً. فالحقّ هو «بديع كل شيء. وليس الإبداع سوى الوجه الخاص الذي له في كل شيء. وبه يمتاز عن سائر الأشياء. فهو على غير مثال وجودي»[9].

بناءً عليه فإن «العلم ليس تصور المعلوم ولا هو المعنى الذي يتصور المعلوم، فإنه ما كل معلوم يتصور، ولا كل عالم يتصور، فإن التصور للعالم إنّما هو من كونه متخيّلاً. والصورة للمعلوم أن تكون على حالة يمسكها الخيال. وثم معلومات لا يُمسكها خيال أصلاً، فثبت أنها لا صورة لها»[10]. غير أننا سنجد ابن عَرَبي وهو يتحدّث عن نوع آخر من الخيال هو الخيال المنفصل يبيّن أن لهذا الخيال قوة تجعله يتّسع ليشمل جميع المعلومات[11]. إن العلم في تصور ابن عَرَبي حقيقة واحدة، وهو صفة العالم ويتبع الموصوف العِلم في القِدم أو الحُدُوث. فيكون العلم بذلك تابعاً للمعلوم. يعني ذلك أن معقولية العلم تابعة لموجودية الوجود. فنقول عن علم الله بأنه قديم لأن الوجود الإلٰهي قديم، وعن العلم الإنساني بأنه مُحدثٌ، لأن وجود الإنسان وجود حادث. فلا يحكم علم الإنسان إلاً عليه، إذ كيف يمكن للمحدث أن يحكم على القديم؟ فليست هناك نسبة تربط بين وجودنا ووجوده، فلا نعرفه إلاً بنا لا به. غير أننا نعرف الموجودات

---

(7) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص315.

(8) المصدر السابق نفسه.

(9) المصدر السابق، ج4، ص315. وأيضاً تحليلنا لعالقة الأسماء بالأشياء في هذا البحث.

(10) المصدر السابق، السِفْر 1، فق250، ص192. انظر أيضاً كتاب **المسائل**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، تحقيق: محمود الغراب، ص403. حيث يقول ابن عَرَبي: «العلم ليس تصور المعلوم ولا هو المعنى الذي يتصور المعلوم فإن ما كل معلوم يتصور ولا كل عالم متصور، فإن العالم إذا تصور الأشياء التي من حقيقتها أن تتصور فليس يتصورها من كونه عالماً بل من كونه متخيلاً وهي قوة التصور. فمن ليست له هذه القوة لا يتصور ما يمكن أن يتصور، ولكن يدرك. ولا كل معلوم يتصور، فإنه ليس من حقيقته أن تقبل الصورة فلا يتصور، ولكن يعلم. فالعلم ليس التصور وعلى هذا هو الصحيح».

(11) انظر الفصل الخاص بالعلاقة بين الخيال والوجود في هذا البحث.

نظراً لحصول الارتباط بيننا وبينها، وارتباطنا بالحقّ هو افتقارنا إليه لا غير. فلنا الوجود العيني وله الوجوب الذاتي[12].

يقول ابن عَرَبي موضحاً العلم باللّه سبحانه من «أن العلم يترتب بحسب المعلوم وينفصل في ذاته بحسب انفصال المعلوم من غيره. والشيء الذي به ينفصل المعلوم إما أن يكون ذاتاً له من جهة طبعه كالحرارة والإحراق للنار؛ فكما انفصل العقل عن النفس من جهة جوهريته كذلك انفصل النار عن غيره كما ذكرناه. وإما أن لا ينفصل عنه بذاته لكن بما هو محمول فيه، إما بالحال كجلوس الجالس وكتابة الكاتب وإما بالهيئة كسواد الأسود وبياض الأبيض. وهذا حصر مدارك العقول عند العقلاء. فلا يوجد معلوم قطعاً للعقل من حيث ما هو خارج عمّا وصفنا، إلاّ بأن نعلم ما انفصل به عن غيره إما من جهة جوهره أو طبعه أو حاله أو هيئته. ولا يدرك العقل شيئاً لا توجد فيه هذه الأشياء البتة»[13].

هذا القول يكشف عمّا يلي: 1. إن كان العلم يتبع المعلوم، فإنه يتبعه أيضاً في التفاصيل. يعني ذلك أن معلوماً ما يكون متميّزاً عن معلوم آخر يؤدّي إلى تميّز علم عن علم آخر وانفصاله عنه؛ 2. إن هذا الانفصال يقوم على المناسبة من جهة المعلوم. وهذه المناسبة تكون على هيئة معلومة، أي يكون بالذات وذلك من جهة الطبع والجوهر ـ الطبع يتعلّق بوظيفة الشيء والجوهر يتعلّق بوجوده ـ وبالحمل والهيئة؛ 3. إن العقل لا يدرك المعلوم إلاّ بهذه الطرق. وهذه الطرق لا تفيد في معرفة اللّه تعالى، نظراً لغياب المناسبة بينه وبين الخلق. فهذه الأشياء المذكورة لا توجد في اللّه تعالى. «فلا يعلمه العقل أصلاً من حيث هو ناظر وباحث. وكيف يعلمه العقل من حيث نظره؟ وبرهانه الذي يستند إليه (هو) الحس أو الضرورة أو التجربة. والباري تعالى غير مدرك بهذه الأصول التي يرجع إليها العقل في برهانه»[14]. إن المناسبة التي تقوم بين الأشياء يعرفها العقل بالشخص أو الجنس أو النوع، أو الحال والهيئة. ومعرفته هذه، لها أصولها في الحس العادي وفي التجربة العادية. ويترتّب على ذلك أن اللّه سبحانه لا يُعرف بالدليل العقلي. هل

---

(12) ابن عرَبي، **كتاب المعرفة**، المسألة 25، ص44-45.

(13) ابن عرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 2، فق73، ص87.

(14) المصدر السابق، ص88.

نحن هنا أمام الفلسفة الكانطيّة التي ترى بأن وجود اللّه ليس ضرورة ميتافيزيقية وإنّما أخلاقية فحسب؟ الجواب عن هذا السؤال بالنفي. إذ إن شيخ العارفين لا يقول بأن العقل لا يعرف اللّه وإنّما يقول بأنه يعرفه بلا دليل. إنه العقل القابل. «كيف يدعي العاقل أنه قد علم ربه من جهة الدليل؟ وأن الباري معلوم له؟»[15].

لا يقف ابن عَرَبي عند هذا النفي المطلق وإنّما يخاطب العقل وينصحه بأن ينظر في الموجودات ليس نظر من يبحث في الدليل، وإنّما نظر من يكشف عن افتقار كل ما سوى الحقّ إلى الحقّ، بما في ذلك العقل ودليله. يقول شيخ العارفين: «ولو نظر (العقل) إلى المفعولات الصناعية والطبيعية والتكوينية والانبعاثية والإبداعية ورأى جهة كل واحد منها بفاعله لعلم أن اللّه تعالى لا يعلم بالدليل أبداً. لكن يعلم أنه موجود وأن العالم مفتقر إليه افتقاراً ذاتيًا لا محيص عنه البتة. قال اللّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾».

هاهنا فرق بين أن ينظر العقل بدليله من حيث هو باحث ومفكّر ومفتخر وبين أن يرى العقل افتقار الموجودات إلى اللّه تعالى وافتقاره أيضاً إلى غيره في المعرفة. افتخار العقل بأدلته لا يُنتج شيئاً. والدليل على اللّه هو اللّه وحده. ثم أنه «لا أحد أعرف من الشيء بنفسه»[16]. فلا يبلغ العقل الذات الإلٰهيّة بفكره أبد الآباد. يقول ابن عَرَبي: «وقد منعنا وحذّرنا وحجّر علينا التفكر في ذاته. وأنت يا عقل بنظرك تريد أن تعلم حقيقة ذات خالقك. لا تسبح في غير ميدانك ولا تتعدى في نظرك معرفة المرتبة. لا تتعرض للذات جملةً واحدةً»[17]. أن تكون هناك قوة فوق طور العقل لا يعني أن هذه تعرف ذات اللّه تعالى فذاته لا تُعرف، لا نبي مُرسل ولا وليّ مكمل يعرفها. إذ إن اللّه لا يُحيط أيّ مخلوق بعلمه وذاته. يقول: «ومن تحقّق ما ذكرناه يعلم أن الأمر خارج عن طور كل قوة موجودة كانت تلك القوة عقلاً أو غيره. فسبحان من تعلّق علمه بما لا يتناهى من المعلومات «لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم». قال تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾. وقد بيّن لك في هذه الآية أن العقل وغيره ما أعطاه اللّه من العلم إلاّ ما شاء»[18]. فأين وحدة الوجود؟

---

(15) المصدر السابق نفسه.

(16) المصدر السابق نفسه.

(17) المصدر السابق، ج3، الباب 382، ص515.

(18) المصدر السابق، ج2، الباب 294، ص671.

لا نعلم من الحقّ إلاّ ما شاء الحقّ أن نعلمه به ومنه. فعلمنا بالمعلوم الذي هو الحقّ ليس علمنا بذاته، وإنّما هو بما أراد أن نعلمه منه به. السبب في ذلك هو أن العالَم بما فيه الإنسان ليس فيه من العلم الإلٰهي إلاّ ما قدرة لهما عليه. فالعلم الإلٰهي منتشر في الوجود المضاف على قدر ما في هذا الوجود من الاستعداد. يقول ابن عَرَبي: «واعلم يا أخي أنه ما انتقش من العلم الإلٰهي في العالم إلاّ قَدْر ما هو العالم عليه»[19]. وهذا العلم لا يتجاوز مستوى العلم بأن اللّه موجود. وليس البحث في وجوده تعالى. يقول ابن عَرَبي: «فالعلم باللّه عزيز عن إدراك العقل والنفس إلاّ من إنه موجود تعالى وتقدس. وكل ما يتلفّظ به في حقّ المخلوقات أو يتوهّم في المركبات وغيرها، فاللّه سبحانه في نظر العقل السليم من حيث فكره وعصمته بخلاف ذلك، لا يجوز عليه ذلك التوهم، ولا يجري عليه ذلك اللفظ عقلاً من الوجه الذي تقبله المخلوقات. وإن أطلق عليه تعالى فعلى وجه التقريب على الأفهام لثبوت الوجود عند السامع لا لثبوت الحقيقة التي هو الحقّ عليها فإن اللّه تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾»[20].

معرفة حقيقة الذات الإلٰهيّة مستحيلة. لكنّ العلم بأن اللّه موجود بالعقل ومن حيث السلب فقط فصحيح عنده. يقول ابن عَرَبي: «فالعقول تعرف اللّه من حيث كونه موجوداً ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات»[21]. فضلاً عن ذلك، إن اللغة التي بها تعبّر النفس الناطقة عن وجود الحقّ هي نفسها اللغة التي تعبّر بها عن المخلوقات وإنها ليست سوى استعارات نسينا أنها استعارات، وهي تُستخدم من أجل تقريب معنى الوجود إلى أفهام الناس، وذلك من أجل أن يكون هذا الوجود مستقراً. وليس للغة القدرة على التعبير عن الحقيقة الإلٰهيّة، إذ هي ملتصقة بالعقل وطُرُقه في الفَهْم. نقول بعبارةٍ أخرى: إنّ اللغة البشرية تعبّر عن المخلوق بالإثبات وليس في قوتها أن تعبّر عن الخالق إلاّ بالسلب. فأين وحدة الوجود؟ يمكن القول أيضاً إن العلم بوجود اللّه هو عقلي لكن بغير دليل عقلي. ليس في قدرة العقل أن ينفي وجود اللّه وليس في قدرته، أيضاً، أن يعرف حقيقة ذاته. فأين

---

(19) ابن عَرَبي، **كتاب الوصايا**، حيدر آباد الدكن، ص3.

(20) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 2، الباب 2، فق81، ص91.

(21) ابن عَرَبي، **رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي**، حيدر آباد الدكن، ص2.

وحدة الوجود؟ يقول شيخ العارفين: «اعلم وفقك الله أن العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلاّ وجوده وكونه قادراً عالماً متكلّماً (. . .) وما عرفوا سوى نفس الوجود، وأنه سبحانه لا يجوز عليه ما يجوز على المحدثات لصفة هو في نفسه عليها يعقل وجودها ولا تُعرف العبارة عنها. ولهذا لا يجوز أن يقال فيه سبحانه ما هو؟ إذ **لا ماهية له**، ولا كيف؟ إذ **لا كيفية له**. وعلى التحقيق ما تعلّق علم العالمين به إلاّ تلويحاً من حيث الوجود»[22].

يكشف هذا القول عن عجز الإدراك الإنساني عن معرفة كُنه الذات الإلٰهيّة، دون أن ينفي إمكان معرفة وجوده على سبيل التلويح وليس على سبيل طرح أسئلة تسعى إلى معرفة كيفيّته وماهيّته. هذا أمر نجد تفصيله في «الفص الموسوي» من كتاب **فصوص الحكم**. إنّما نقول هنا إن اعتبار وجود الحقّ من طرف القوى الإدراكية لا يعني الإمساك بحقيقة ذاته. وآية ذلك أن الحقيقة تنفلت من دائرة اللغة، إذ اللغة هي التي تصنع الماهيّة والكيفية والجوهرية وسائر ما هنالك من المقولات. والحقّ سبحانه لا تخضع حقيقة وجوده ولا وجوده الذاتي لمقولة أبداً. ولذلك قال: «ولا تُعرف العبارة عنها»، أي حتى عن صفته. يذهب ابن عَرَبي إلى أكثر من ذلك حيث يبيّن أن العلم بالحقّ هو علم بغير الحقّ إذ الحقّ سبحانه لا يكون موضوعاً. يقول: «لو علمته لم يكن هو ولو جهلك لم تكن أنت»[23]. فعلمه أساس وجودنا وعلمنا هو العجز عن العلم به.

إن المعرفة التي يُقدّمها العقل تقوم ـ كما قلنا ـ ضمن المناسبة وتكون داخلة في تقسيمه وذلك مثل النفي والإثبات. وهنا يعترض ابن عَرَبي على العقل من جديد كما يلي: «ما تمنع أن يكون ما يعلم ممّا كان لا يعلم إما في قسم النفي أو الإثبات، ولكن ما يدخل تحت ذلك النفي أو الإثبات هل يعطي ما يعطي النفي من العلم أو يعطي ما يعطي الإثبات من العلم أو يعطي أمراً آخر؟ فإن النفي قد أعطى من العلم بالله ما أعطى من حيث هو نفي لا من حيث ما هو تحت دلالته من المنفيات التي لا نهاية لها، وأن الإثبات قد أعطى من العلم بالله ما أعطى من

(22) ابن عَرَبي، **إنشاء الدوائر**، ص39.

(23) ابن عَرَبي، **شجون المسجون وفنون المفتون**، ص159.

حيث ما هو إثبات لا من حيث ما صحّت دلالته من المثبتين. فإذا الإيجاد مستمر والعلم فينا يحدث بحدوث الإيجاد»[24].

يُشير هذا الاعتراض إلى عدم قدرة العقل على أن يُحيط بالوجود. فما يكون في الخلق يكون مستمراً في الإيجاد وهو استمرار لا يتناهى، وما يُدرجه العقل في قسمته متناهٍ نفياً أو إثباتاً. فضلاً عن ذلك، إن ما يقدّمه العقل ضمن النفي ليس هو ما يقدّمه ضمن الإثبات. كذلك فإن العقل لا يحيط بالمنفيات التي نفاها ولا بالمثبتات التي أثبتها. لأنها بدورها لا تتناهى، وهو بفعل وظيفته التقييدية متناهٍ. غير أن هذا التقييد يخصُّ أيضاً القوى الأخرى العادية. فالسمع يقسم المسموعات وذلك مثل الصوت والكلام وليس له إلاّ هذا. وليس للسمع المبصرات، كما أنه ليس للبصر المسموعات. وإذن فما يدخل في تقسيم قوة ما يخرج عن تقسيم قوة أخرى. والعقل لا يشذّ عن هذه القاعدة. ويجوز أن تكون هناك قوة أخرى تعطي ما لا يعطيه العقل إذ إنها فوق طوره. وآية ذلك هي أن العلم يحدث فينا بحدوث الإيجاد وليس بأدلة العقل. وفي هذا يقول ابن عَرَبي: «أما بعد فإن للعقول حدًّا تقف عنده من حيث ما هي مفكّرة لا من حيث هي قابلة. فما لها لا تقف عند حدّها. فما هلك امرؤ عرف قدره»[25]. الدليل العقلي محدود. غير أن العقل لا يعترف بهذه الحدود. إنه لا يعترف بالخطأ، وهذا هو خطأه. إنه لا يعترف بمحدوديّته من حيث خضوعه للقوة المفكّرة. هذا أمر يمكن تبيُّنه عند طبيعة العلاقة بين العقل والفكر وهي علاقة تشبه العلاقة بين العبد والسيد.

---

(24) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 2، فق81، ص91.

(25) ابن عَرَبي، **كتاب المسائل**، مرجع سابق، ص2. كتاب **المسائل** هو في الحقيقة كتاب **عيون المسائل**. وللتحقق من ذلك، انظر كتاب: **الفتوحات المكية**، السِفْر 1، ص209، حيث يتمّ الحديث عن العقل باعتباره ذرّة بيضاء يتفرع عنها 360 وجهاً للعقل بعدد أيام السنة تقريباً. ومن المفيد النظر في كتابِ لابن سينا تحت عنوان **عيون المسائل** المتعلّق بشرحٍ لعدد من المفاهيم المنطقية والميتافيزيقية المتعلّقة أساساً بفلسفة أرسطو.

الفصل الثاني

العقل بين الفكر والقبول

جدل العلاقة بين العقل والفكر

انتصار «الفكر» أم العقل القابل؟

إنّ مسألة طرح حدود العقل إنّما هي بكيفيّةٍ ما مسألة العقل نفسه من حيث أن له سلطات تمكّنه من الإحاطة حتى بحدوده إن كان يعترف بهذه الحدود، وهذا ما يستفيده العقل من الفكر. إنه يستفيد منه ما يمكن أن يدمّره كسيّد ويعيده إلى عبوديته التي تمَّ نسيانها تحت تأثير المناقشات العقلية التي التزمها الإنسان كحلٍّ للمُعضِلات. فالفكر يضع هاهنا مضموناً يتجاوز حدود العقل. وهذا التجاوز هو الذي ينبّه الشيخ الأكبر لمخاطره لأن العقل المفكّر ليست لديه القدرة على السياحة في المجالات التي يفتتحها هذا التجاوز.

إن الفكر يثير المشاكل بفعل تبعيّته الموجودية للعقل. فهو يُقدّم المشاكل إلى العقل كي يُصدر الأحكام عليها. ولم يكن العقل في ذلك، بالرغم من سيادته على الفكر، بقادر على أن يردّ إليه مشاكله من دون حكم، وإلاّ أقرّ بعجزه أمام الفكر الذي هو في حقيقته الأُنطولوجية عبد للعقل الذي هو السيد؛ فكيف يمكن للسيد أن يعترف بعجزه واتكاله على العبد أمام العبد؟ ما أعلم العقل وما أجهله. لكن من الصعوبة هنا تأمل هذا التناقض في فَهْم العقل من دون الاستناد إلى تاريخه في فَهْم العالم. يبدو أنه قوة متعدّدة الوظائف في اللطيفة الإنسانية ساهمت بشكل كبير في الاختلاف بين الحضارات والشعوب، حيث يتمُّ التركيز في وقتٍ دون وقتٍ وأمةٍ دون أُمةٍ على واحدةٍ من هذه الوظائف دون أخرى. لكن تاريخ العقل لم يبتدئ مع الإنسان وإنّما انتهى بوجوده، إذ الإنسان يشكّل نهاية الدائرة التي افتتحها العقل الأوّل من حيث هو مفعول إبداعي.

العقل في الإنسان يقوم بفعلين: يكون بأحدهما عالماً وهو القبول واعتبار الحقائق الإلٰهيّة، وبالآخر جاهلاً عندما يتعدى موطنه ويستعمل الفكر كمعيار لقبول ورفض هذه الحقائق أو آثارها المختلفة في الوجود الظاهر، وهي آثار تتبدّى للعقلاء العارفين من أهل الحقّ والوجود.

إن العقل لا يعترف بحدوده من حيث تبعيّته للفكر الذي هو عبده. فلمّا كان العبد يُغذّي السيّد، ولمّا كان للفكر علاقة بالحس والخيال أكثر من العقل، فإن العقل لا يعترف بهذه القوى أثناء الحكم على الأشياء، إذ السيادة بخلاف العبودية لا تعترف بالحدود. وهذا هو السبب في هلاك العقل إذ لا يهلك إلاّ من لا يعرف قَدْره. فافتخاره بقدرته على الإحاطة بالوجود هلاك له. إن العقل بحكم سيادته على الفكر له فضول كثير لا يقف، مثلاً، عند توحيد الأُلوهيّة، وإنّما يتجاوز هذا التوحيد نحو التفكير في أُحدية الذات التي منع الشرع التفكر فيها. يقول ابن عَرَبي: «لأن العقل عنده فضول كثير أداه إليه حكم الفكر عليه وجميع القوى التي في الإنسان. فلا شيء أكثر تقليداً من العقل وهو يتخيّل أنه صاحب دليل إلٰهي وإنّما هو صاحب دليل فكري؛ فإن دليل الفكر يمشي به من حيث يريد. والعقل كالأعمى»[26].

يُمكن فحص العلاقة بين العقل والفكر من خلال مفهومين هما الاستحالة والجواز. إذ هناك ما يمكن للفكر أن يجوّزه من دون أن يقوم العقل بتجويزه. وهناك ما يجوّزه الفكر من دون أن يقوم بتعيينه، وهناك ما يكون عند الفكر مستحيلاً ويقبله منه العقل مستحيلاً. فمن الأمور ما يمكن للإنسان أن يدركها: «من حيث الفكر ومنها ما يجوّزها الفكر وإن كان يستحيل أن يعيّنها الفكر. ومنها ما يستحيل عند الفكر ليقبلها العقل من الفكر مستحيلة الوجود»[27].

قد تكون مسألة وضع حدود للعقل آتيةً من كون أن للعقل سلطات واسعةً تمكّنه من القدرة على إظهار قدراته، منها قدرته على رسم حدود إبستيمولوجيّة لنفسه بدون أن يخضع لإكراه خارجي، وكأن من ماهيّة العقل وحقيقته أن يقرّر بصدد تناهيه وحدوده ومن ثُمّ رسم مجاله المشروع. هذا العقل الذي يتمكّن من بلوغ تناهيه يشهد على نفسه بأن له حدوداً. فإذا أوّل هذه الحدود تأويلاً يقوده إلى الاعتراف بوجود قوة فوق طوره ومن ثُمّ إقراره بعجزه عن الإحاطة بوجود الموجود، يصير عقلاً قابلاً مستعدًا لتلقّي الحقائق الآتية من وراء الحدود التي يحيلها بفكره. ما يأتي من هذا الماوراء يشكّل الفيض الأُنطولوجي العائم على اللغة

(26) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص290.

(27) المصدر السابق، السِفر 13، فق5، السؤال 118، ص59-60.

ويُلزمها بأن لا تحمل الحقيقة إلاّ رمزاً يقود المتّجهين نحو نسيان النسيان الذي أقامتهم اللغة فيه، نحو تتبع آثار هذا الفيض خارج اللغة، آثار المحالات العقلية والرؤى والخيال. أمّا إذا تأوّل القدرة على وضعه لحدوده بذاته بكونه ليس في حاجة إلى سلطة تأتيه من خارج، وأنه قد حصل له الوعي عبر ما حقّقه في تأمله للموجودات والتحكّم فيها بفعل قدرته على إنتاج الخطط والاستراتيجيات بل وتمكّنه من السيادة على الحس والخيال عبر تجاربه التاريخية، فإنه سيفتخر بأدلّته وموقعه السيادي ويعلن بأنه الأوّل في كل تصرف، أيّا كان هذا التصرف.

نحن هنا أمام إمكانين للعقل ينظر بهما إلى الوجود : فإما أن يُسلّط سلطانه على الفكر بحيث يضيق حقل عمل الفكر فيكون له تابعاً تبعية مطلقة، فنكون أمام عقلانية مُغلقة بالرغم من قدرة هذه العقلانية على الامتداد بنفس قدرة امتداد سلطة السيد على العبد، يعني اتساع حقل عمل العبد ضمن وجود سيادة العقل، لكن عندما يشرع العقل في الحكم على ذاته، مع بقاء الفكر في خدمته سيحصل على العلم بأنه في حاجة إلى غيره ومن ثم يعرف بأنه موجود، وكأي موجود، لا يعرف إلاّ مثله. هنا يدرك الفكر قوته التي استخدمها العقل لصالحه، وليس لصالح الفكر، فما يكون من الفكر إلاّ أن يتحرّك في اتّجاه الانعتاق والحرية، وعنده يبدأ هذا الانعتاق في اللغة لأنها المسكن الذي أَلِفه عندما كان عبداً وهي الوسيط الضروريّ للعقل في علاقته بالأشياء، فما عليه الآن إلاّ أن يُخرج هذه اللغة من القيد ومن الحُجُب الكثيفة كي تصير لغةً شعريّةً تمكّننا من الاقتراب إلى الوجود الحقّ بحكم حجابها اللطيف.

بدأ تحرير الفكر من أوهام كهف العقل ومن لغة الميتافيزيقا مرّةً مع شيخ العارفين عندما أخرج الوجود من دائرة العقل والتمثّل والحكم، بحيث صار به نحو المشاهدة ونحو لغة الرمز والإشارة، لغة الخيال والرؤى والأحلام؛ ومرّةً في الفكر الغربي مع نيتشه عندما تمّ التنبيه لضرورة تخليص الحياة من السؤال الفلسفي - السُقراطي «ما هو كذا؟» وعندما سعى هيدغر إلى تخليص الفكرمن العلم، وإلى تبيان أن الوجود هو ما ينبغي أن ينشغل به الفكر، وأن الوجود ليس مقولة أو ماهيّة وإنّما هو التحجّب في الظهور والغياب في الحضور.

هذه المحالات العقلية أو المحالات التي تسفر عنها القوة المفكّرة في تبعيتها

للعقل المفتخر بأدلّته وسيادته ـ والتي هي في حقيقتها ابتلاءٌ تمَّ عرضه من طرف الحقّ على الممكنات فقبلها الإنسان وكان بذلك موهوب الفَهْم ومن ثم وجوداً ـ هنا بلغة هيدغر لا يقلّ وجودها عن وجود المعقولات. فالمعقولات وغير المعقولات ليست كذلك إلاّ في نظر العقل المفكّر. أما بالنظر إليها جميعاً من حيث الوجود فإنها موجودة كلّها على محيط الدائرة، وهي تبتعد بالمسافة نفسها عن المركز، وإن شئتَ قلتَ عن النقطة.

إن المعجزات والكرامات و خرق العادات وما تحصل عليه الرؤى والمشاهدات القدسية من أمور ومحالات، مثل إدخال الكبير في الصغير من دون تصغير الكبير أو تكبير الصغير وما يكون من آثار وأسرار تحصل بنَجْم أو اعتبار ومطالِع، كل ذلك موجود لكن العقل يحيله بفكره ويمتنع من أن يقرّ وجوده. فمن هذا الذي أعطى للعقل الحقّ في أن يتصرّف بهذا الشكل؟ من باب الحقّ أن يدافع العقل عن المعقولات ويثبت وجودها الضروريّ. لكن ليس من حقّه أن ينفي الوجود عمّا ليس بعقلي. فإن فعل فإنه يعتدي على حقوق الغير في أن يوجد. من هنا أهميّة الموطن والمنزلة في إبستيمولوجيا شيخ العارفين.

العقل يضع لنفسه حدوداً معناه إما أنه يفتخر ويعتزُّ بقوته على أنه غير محتاج إلى غيره كي يضع له حدوداً و يبيّن له موطناً لا يبرحه، وإما أنه بقوة تعقله وليس تفكيره انتهى إلى الاعتراف بعجزه، ومن ثم استعداده كي يعتبر الحقائق التي تأتي من طور فوق طوره. بل ويتمكّن من تسخير الفكر هذه المرّة لتبرير اللاعقلي. يمكن للعقل إذن أن يستخدم الفكر في اتّجاهين مختلفين: اتّجاه، يدفع بالفكر نحو تأكيد تفوق العقل على سائر القوى ومن ثمَّ شعوره باستقلاله وسيادته الفعلية على الفكر وعلى الوجود فيقرّ بصدد وجود الأشياء أو عدم وجودها. هذا الفكر الذي يدفع المادة التي حصل عليها من الخيال والذاكرة والإحساس كي يصدر العقل بها حكماً من أحكامه على الموجود ممّا ينتج عنه من إحساس بتفوقٍ هو ما يرفضه شيخ العارفين. الاتّجاه الثاني، هو الذي يستخدم فيه العقل الفكر استخداماً يقوده نحو الاعتراف به فلا تكون له سيادةٌ عليه، وهذا هو فكر ابن عَرَبي. الاتّجاه الأوّل، يذكّرنا بطفولة المعرفة حيث تسود الوثوقية والمذهبية والتشتّت العقائدي، فينحصر الوجود في مفاهيم العقل ومقولاته، بحيث يكون العدم مرادفاً للامعقول، في غياب أي تصوّر لتاريخ العقل. العقل هنا يعتنق البداهة، الوضوح الذاتي،

والاستقلال التام، وهذا ما يدفعه نحو استخدام الفكر من أجل هذه الغاية. العقل هنا مع ذلك ليس لديه العلم بأنّ سيادته ليست من ذاته، وإنّما هي متوقّفة على وجود العبد الذي هو الفكر، بمعنى أن تفوقه يتوقّف على وجود غيره. إنه لا يعلم ذلك، ولو عَلِم لتوقّف عن ادّعاء السيادة، ولذلك هو طفولي.

هذا يُشير إلى أن وعي العقل بتبعيّته، بالرغم من سيادته على الفكر، وبالرغم من كونه عبداً هو الذي سيُشعره بافتقاره إلى الفكر كي يحكم. وهذا الشعور بالافتقار هو الذي يجعله يُدير وجهه نحو الأعلى مثلما يدير الفكر وجهه نحو العقل لخدمته. يقول ابن عَرَبي: «الفكر كالعبد إن لم تكده مردته البطالة»[28].

غير أن تخليص الفكر من العطالة يكون بإجباره على العمل، وهذا العمل يسير في طريقين: الأوّل، يكون فيه للعقل خادماً. والثاني أن ينظر الفكر في عيوب نفسه. وحينئذٍ يصحّح نفسه، لأن سياسة الفكر شرط سياسة البلدان والعباد: «من لم يسس نفسه كيف يسوس العباد ومن لم يسس بدنه كيف يسوس البلاد»[29]. عندما يصحّح الفكر نفسه يكون للعقل هادياً يدفعه إلى الاعتراف بالجهل، بأنه لا يعرف شيئاً. يقول ابن عَرَبي.

فدقّقِ الفكرَ يأتي العقلُ معترفاً

بالجهلِ فالجهلُ هادي العقل بالفكرِ[30]

الاعتراف بعدم المعرفة هو عودة إلى الفطرة، أي القيام بمسح الطاولة، كي يكون العقل مستعدّاً لقبول معرفة جديدة لا تدخل في مقولاته. عندما يقوم الفكر بتصحيح ذاته تنقلب العلاقة بينه وبين العقل فيكون مصحّحاً للعقل إذ يكشف عن افتقار هذا الأخير إليه.

لكن العقل لا يعترف بقصوره، ولذلك نجده يطلب أموراً تخرج عن دائرته، وذلك مثل طلب العلم بالوجود الأوّل، أي أنه يطلب ما هو قبل وجود الكون وقبل وجود العقل نفسه. يقول الشيخ الأكبر: «فمن طمع أن يحيط علمه وعقله

---

(28) ابن عَرَبي، **شجون المسجون وفنون المفتون**، ص65.

(29) المصدر السابق نفسه.

(30) المصدر السابق، ص125.

بحقيقة علم كان موجوداً قبل الكون وقبل القبل، فقد طلب بيض الأنوق، وقد طمع في تناول العيوق، وانخلع بالحقيقة عن غريزة العقل. وبالحري أن يعد أمثاله من المجانين. فعقولنا أعجز عن إدراك العلم الأزلي من النمل، بل من الجماد»[31]. يعني ذلك بلغة الفلسفة أن طلب الميتافيزيقا مجاوزةٌ لغريزة العقل، إذ إنه مولود على الفطرة التي هي القبول. يعني ذلك أيضاً أن عجز العقل آتٍ من عدم إدراكه لعجزه، «فالعقل عاجز عن إدراك عجزه الحقيقي»[32]. لكن أي عجز يقصده ابن عَرَبي هنا؟ إنه العجز عن القدرة على رسم الحدود الإبستيمولوجيّة لقوته. إذ إن لكلّ قوة موطناً لا تبرحه، بخلاف ما يدّعيه العقل لنفسه. ومن ثم فهو عاجز «عن إدراك صورته»[33]. إن موضوع السمع هو المسموع وهو يعجز عن إدراك المبصرات، وموضوع البصر هو المبصرات ويعجز عن إدراك المسموعات، وهكذا سائر القوى، إلاّ العقل الذي يُثقل نفسه بأسئلة تجعله «مجبولاً على التحلّي بكل كمال مع منع التعري عنه»[34]. يمكن القول إن عدم إدراك العقل لعجزه هو الذي يجعله يبحث في اللامشروط، يسعى إلى تكوين علم إلٰهي يوجد فوق قوته. هكذا يقول ابن عَرَبي عن العقل ما يلي: «فلا أعلم من العقل، ولا أجهل من العقل. فالعقل مستفيد أبداً. فهو العالِم الذي لا يعلم علمه، وهو الجاهل الذي لا ينتهي جهله»[35]. وهذا يفيد أنه على الرغم من أن العقل يحصل على العلم، وذلك باعتماده على غيره من القوى أو القلب أو الحقّ، فإنه يعتبر نفيه المنتج الوحيد لعلمه هذا، فيكون بذلك جاهلاً بأصل هذا العلم. العقل إذن عالم جاهل. ذاك من باب حكمة المصالحة بين الضرّتين.

إن كان العقل يعلم الضروريّ، فإنه من الضروريّ أن لا يتعدى موطنه. فهو في حقيقته قابل لأنه يقبل ما هو آتٍ من أسفله، وعليه أن يقبل ما هو آتٍ من فوقه. وحينذاك يصير عقلاً إيمانيًا. وهذا العقل الإيماني يستعمل المجاهدات والخلوات ويقطع العلائق ويُفرغ المحل. وليس هذا الطريق إلاّ طريق القلب

---

(31) المصدر السابق، ص153.

(32) المصدر السابق، ص155.

(33) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 4، الباب 59، فق452، ص330.

(34) ابن عَرَبي، **شجون المسجون وفنون المفتون**، ص155.

(35) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 13، السؤال 118، ص60.

لا طريق أصحاب النظر[36]. هذا العقل الإيماني هو الذي يكون عند العقلاء. يقول ابن عَرَبي: «ولا أعني بالعقلاء المتكلّمين اليوم في الحكمة، وإنّما أعني بالعقلاء من كان على طريقتهم (أي طريق الأنبياء والرسل) من الشغل بنفسه بالرياضات والمُجاهدات والخلوات والتهيّؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها من العالم العلوي الموحى في السماوات العُلى. فأولئك أعني بالعقلاء»[37].

عندما يكون العقل في خدمة الأعلى يكون قابلاً لا مفكّراً وإن شئتَ قلتَ: يكون مفكّراً في قبوله، فيتحوّل الفكر بذلك إلى الاعتبار، وهذا هو الاتّجاه الثاني. وإذن، فإن فكر الشيخ الأكبر ليس فكراً في خدمة العقل غير الواعي بحدوده وعجزه عن إدراك عدد من الحقائق الإلٰهيّة، وإنّما هو فكر يفتح للعقل آفاقاً أخرى للتفكير في أدوات ووسائل أخرى لم يتعوَّدها، لأنه يرفضها جملةً وتفصيلاً بغير حق، وإنّما لمجرّد أنه لا يستطيع أن يعقلها وهو في حال من الطفولة والاعتزاز بسلطانه.

بالفعل، فإن الفلسفة نفسها إن كان افتتاح وجودها قد كان مع بداية التفكير العقلي فإن هذا لا ينبغي أن يُخفي عنا الحقيقة التالية، وهي أن الفلسفة هي ذلك التفكير الذي لا يدّعي بأنه يمتلك الحقيقة. فالفلسفة تتأسّس على التواضع وما يرافقه من شجاعة على الاستمرار بالبحث و السير في الطريق. يعني ذلك أن العقل في صميم الفلسفة يعتبر الفيلسوف الحقيقي هو ذلك الشخص الذي ينتظر الجواب عن الأسئلة التي يطرحها، ولو اقتضى ذلك العمر كلّه. إنه سائر في طريق الحقّ من دون أن يدّعي امتلاك الحقيقة الكاملة.

كل عقل يكون مُغلقاً على نفسه يكون بحكم هذا الانغلاق غير عقلي. هذا ما يسعى شيخ العارفين إلى إبانته عبر لغة تنفلت من دائرة العقل، وفي الوقت نفسه بفكر يخاطب العقل عبر أساليب منهجيّة يحضر فيها القياس والبرهان وما شابه ذلك. فكر ابن عَرَبي لم يكن من الابتلاء بل ربّما كان فكراً يُدين الفكر الذي ابتُلي به الإنسان، ومنعه من بلوغ العبودية الكاملة التي يختصّ بها الأنبياء الذين هم

---

(36) المصدر السابق، السِفْر 4، الباب 58، فق441، ص321.

(37) المصدر السابق، السِفْر 5، الباب 66، فق75، ص103-104.

العقلاء بالفعل. هذا أمر تشهد به لغة ابن عَرَبي وذلك عندما يبيّن على سبيل المثال كيف أن عقل الحيوان أوفر من عقل الإنسان.

أن يكون العقل عاجزاً عن بلوغ الحقيقة الإلٰهيَّة معناه أنه ليس طريقاً إلى العلم بالوجود. فالوجود المُدرَك عقلاً إنّما هو عالَم النفس العاقلة. أو أنه دخول صور العقل في متصوره. «وإنّما يصور العقل ذاته في الهيولى ثم ينظر بذاته إلى معاني ذاته»[38].

العلم بالوجود هو وراء مدارك العقل. إنه علم غير فيزيائي ولا ميتافيزيقي، إذ إن العقل حاكم هذين المجالين معاً. والحال أنه في فكر ابن عَرَبي ينبغي إيجاد مسار آخر نحو هذا العلم يكون المسافر فيه كائناً تتوحّد فيه كل قواه وجوارحه، إذ لا يصل إلى معرفة الواحد إلاّ الواحد. لا يعلم العقل سوى مُحْدِثٍ مثله، فهو لا يصل إلاّ إلى الكثرة، ولا يُدرَك الوجود إلاّ بالوجود. وهذا ما يهبه اللّه للعارف. وهو علم يدخل ضمن: «الأوصاف الذاتية التي لا يمكن العبارة عنها، لأنها خارجة عن التمثّل والقياس، فإنه تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾»[39]. ثُمَّ إنه سبحانه: «لا يعرفه أحد من نفسه وفكره. قال رسول اللّه ﷺ: 'إن اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وإن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم'. فأخبر عليه السلام بأن العقل لم يدركه بفكره ولا بعين بصيرته كما لم يدركه البصر»[40].

(38) ابن عَرَبي، **شجون المسجون وفنون المفتون**، ص101.
(39) المصدر السابق نفسه.
(40) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 2، ص102-103.

الفصل الثالث

العقل والمماثلة

كل معرفة تقوم على المماثلة وعلى الشبيه هي من جهة معرفة بالدليل ومن جهة أخرى معرفة لا تصل إلى العلم بالوجود الإلٰهي الذاتي. ويقدم ابن عَرَبي دليلاً على ذلك، مادام يفكّر معنا هو أيضاً في لغة بشرية، وهو: أن أشياء الطبيعة تقبل الغذاء عن طريق المشابهة. فإذا كانت المولّدات من الطبائع الأربع، فإنها لا تقبل الغذاء إلاّ منها. فالجسم، مثلاً، يتغذى من هذه الطبائع. وفي هذا الإطار من المشابهة يؤسس ابن عَرَبي مشابهةً أخرى وهي أننا لا نعلم شيئاً ليس فيه مثلنا. وليس للّه مِثل. يقول: «فكما لا يمكن لشيء من الأجسام الطبيعية أن تقبل غذاء إلاّ من شيء هو من الطبائع التي هي منها كذلك لا يمكن لأحد أن يعلم شيئاً ليس فيه مثله البتة»[41].

لا يعلم الإنسان إلاّ مثله أو شيئاً من مثله. وكذلك النفس فإنها لا تقبل من العقل إلاّ ما يكون مثلها، وما لا يكون مثلها في العقل لا تعلمه. وبالقوة نفسها فإن الذات تعرف الموضوع من نفسها، أي من نشاطها الإدراكي، وذلك تبعاً لما يشاركها هذا الموضوع فيه. ويترتّب على ذلك أن الحقّ سبحانه وراء الإدراك البشري، إذ إنه إدراك يقوم على الشبيه. فأين وحدة الوجود؟ ليس هناك في أي كائن أي شيء مماثل للحقّ سبحانه. فاللّه سبحانه لا يحلّ في شيء ولا يحلّ فيه شيء، وهذا يعني غياباً مطلقاً للوحدة الأُنطولوجية والماهوية بين الحقّ والخلق. يقول ابن عَرَبي: «وليس من اللّه في أحد شيء. ولا يجوز عليه بوجه من الوجوه»[42].

كيف يكون للعالَم مثل وأصله لا مثل له؟ فالذي لا مثل له لا يصدر عنه إلاّ ما ليس له مثل: «فإنه كيف يخلق ما لا تعطيه صفته؟ وحقيقته (تعالى) لا تقبل المثل»[43]. لكن لماذا لا يقبل العالم أن يكون له مثل في أصله؟ والجواب هو أنه

(41) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 2، الباب 3، فق99، ص102.

(42) المصدر السابق، فق100، ص102.

(43) المصدر السابق، السِفْر 3، الباب 35، ص346.

بذلك سيصدر عن هذا المثل لا عن الحقيقة الإلٰهيّة التي لا مثل لها. يقول: «فلو كان قبول المثل موجوداً في العالم، لاستند [العالم] في وجوده من ذلك الوجه إلى غير حقيقة إلٰهية دوماً وما تمّ موجَد إلاّ اللّه ولا مِثل له»[44].

والآن، كيف نعقل التعارض التالي وهو أن الإنسان لا يعلم شيئاً إلاّ وفيه مثله في حين أن لا مثل للعالم في الوجود؟ والجواب عن هذا السؤال هو أن المثل من صنع المعرفة والإدراك فقط. وليس للمثل جوهره الفردي، في حين أن ما في العالَم هو جواهر مُفردة لا مثل لها. «فلا بدّ أن يكون كل جوهر فرد في العالم لا يقبل المثل»[45].

إن المِثْلَ أو الشبيه أو النسبة، هو بمثابة بطاقة يقرأ بها الإنسان الموجود وهو لا مثل له. غير أنه بالمثل يقيم الإنسان علاقة بين موجود وآخر. وكأن المثل يعيش في علاقة تمثيل وقياس. ولمّا كانت العلاقة نسبةً والنسبة أمراً عدميًا دلّ ذلك على أن موجودية الموجود هي بلا علاقة. غير أن قراءة هذه الموجودية تقتضي حضورها في علاقة. إن هذا هو معنى فعل القراءة، إذ إنها جمعٌ وربطٌ للموجودات في نظام علائقي.

إن قيام المثل، هو ما يؤسّس الاشتراك في الاسم وهو الذي يجعل الخطاب الإنساني ممكناً. وهذا الخطاب يتّجه نحو العمومية وإن شئتَ قلتَ نحو الماهيّة التي تنضبط باللغة، في حين أن ماهيّة الموجود المفرد هي جوهره الذي به لا يشترك فيه مع غيره. إن الماهيّة التي نصل إليها باللغة لا تخرج من دائرة اللغة، ولا تعيّن ماهيّة الموجود بحال. لكن هل نقول بأن هذه الجواهر المفردة هي عناصر الماهيّة ؟ لو كان ذلك صحيحاً لحصل التشابه بينها فلا تكون مفردة. ثم هل هذا يعني غياب الكُلّي والمفهوم، إذ المفهوم يقوم على الاشتراك والعمومية؟ والجواب عن هذا السؤال هو أن المفهوم والكُليّ قائمان كأعيان مفردة لا تتجزأ. من ذلك، مثلاً، الإنسانية. فهي ليست مقولةً تنضوي تحتها طائفة من الموجودات التي تُسمّى بشراً، وإنّما هي قائمة بكلّيتها في كل إنسان إنسان، بدون أن تتجزأ أو

(44) المصدر السابق، ص347.

(45) المصدر السابق نفسه.

تتأثر بما يكون في هذا الإنسان من أحوال. وهذا لا يعني حضور المماثلة بين الناس في الإنسانية أي أن نقول بأنهم يتماثلون فيها، وإنّما يعني الأمر أن الناس جميعهم واحد. فإذا ما قلنا عن شخصين بأنهما «يشتركان» في الإنسانية، فإن ذلك يعني أن هذا هو هذا ولا نقول أن هذا هو مثل هذا. ما يكون في الإنسان مثله هو إنسانيته وليس هذا الإنسان الآخر. ولذلك فإنه لا يدرك إلاّ مثله. «فما في الوجود شيء له مثل بل كل موجود [هو] متميّز عن غيره بحقيقة هو عليها في ذاته وهذا هو الذي يعطيه الكشف والعلم الإلٰهي الحقّ»[46]. ليس للحق مثل ولا للعالَم مثل. فهل هذا يعني أنهما متماثلان من هذه الجهة على اعتبار غياب المثل لكليهما؟ الجواب هو أن غياب المثل للّه ليس هو نفسه غياب المثل في العالَم، إذ العالَم نتيجة والحقّ أصل. وليس نفي المثل عن الأصل مثل نفي المثل عن النتيجة. فالمثلية إن صَحّت لا تصحّ إلاّ في الافتقار وهو الغني عن العالمين. الافتقار في الموجود وفي المثل ذاتي، على الرغم من عَرَضية المثل. هذا فضلاً عن أن المثل والتشابه في حقل المعرفة يضعف عناصر المغايرة والاختلاف والتفرد في الموجودات. هل هذا يمكّننا من تفسير التأويل الذي قدّمه ابن عَرَبي للآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وهو تأويل أزعج الكثيرين كما يقول ميشال شودكيفيتش[47]. ليس مثل مثله شيء هو بمثابة نفي المثل للّه وإثبات المثل للمنفي وهو إثبات يحصل في الإدراك لا في الوجود، يعني أنه لما كان المثل منفيًا عن اللّه وعن العالَم فإن «كمثله» لا يعني أن له مثلاً ولا يعني مثلاً لمثله، وإنّما هو نفي للمثلين معاً، وذلك بذكرهما في هذه الآية، إذ إن **القرآن** هو أيضاً خطاب إلٰهي في لغة بشرية.

ولمّا كان الوجود الحقّ لا يقبل المثل، فإن ابتداء الوجود المضاف ليس فيه مثل. غير أن الابتداء والافتتاح يصاحبان الموجودات على الدوام، فلا مثل لها. إذ ليس في الوجود تكرار. وإذا كان الابتداء للموجودات مصاحباً، فإن ذلك يفيد حصول الانتقالات الكونية في فضاء العالم وحصول الاستحالات وغياب التراكم في الموجودات، إذ التراكم والتكرار يؤسسان للمثل وليس هناك مثل. كل موجود له حقيقته التي هي له، وهذه الحقيقة لا تنتقل بالفكر إلى ذهن هذا الذي يفكّر في

---

(46) المصدر السابق نفسه.

(47) Chodkiewicz, M. *Le Coran dans l'œuvre d'Ibn Arabi.*

هذا الموجود، إذ إنه يفكّر فيه بالمفاهيم وهي تقوم على الاشتراك والمثل. فالمفهوم بهذا المعنى يتأسّس كيانه على ما ليس موجوداً. إنه، إذن، استعارة ومجاز ووهم، كما يقول برغسون ونيتشه، وإن كان الاختلاف بينهما ملحوظاً للمفكّرين. وبناء على ذلك، فإن المماثلة ترتبط بالعبارة. لذلك ينبغي الخروج منها كي ينفتح أمامنا طريق نحو وجود الموجود في حقيقته الذاتية. هل هو طريق الإشارة؟ لنترك الجواب عن هذا السؤال معلّقاً إلى حين.

من يقرّ بالمماثلة بين الحقّ والخلق وجوداً هو أيضاً يقرّ المِثل للّه ويبتعد بذلك عن حقيقة الوجود وحقيقة الذات والأُلوهية، بل عن حقيقة كل حقيقة. فأين وحدة الوجود؟ لكن كيف نشرح قوله تعالى ﴿أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾؟ والجواب الذي يقدّمه ابن عَرَبي هو أن المثل هنا يستخدم لغرض التبليغ والتوصيل إلى الأفهام. ومن المعلوم أن الفَهْم هو غير العلم، كما ثبت في بحثنا هذا. يعني ذلك على ما يبدو لنا، أنه ينبغي التمييز بين أن تكون هناك مماثلة في العين الوجودية وبين عين المماثلة. ليس في العين مماثلة لكن للماثلة عينُها في الوهم.

نخلص ممّا تقدم إلى القول إن المثل إنّما يتعلّق بالفَهْم الإنساني. إنه صنيع هذا الفَهْم. والإنسان يفتقر في وجوده إلى الفَهْم وإلى المعرفة بالمثل، لأنه ليس في قوته الإدراكية غير هذا. ولذلك يضرب اللّه الأمثال للناس. وهو سبحانه لا مثل له. يعني ذلك أنه إن كان الافتقار في الإنسان وغيره ممّا سوى الحقّ ذاتياً له، فإن المثل عَرَض لكنه ذاتي للفَهْم. غير أن ما يكون في الكون ملحوظاً للإنسان هو تمثيل لمعنى في العقل. ويمكن للمثل أن يزول ما دام هو عَرَضاً بخلاف الحقيقة. «والحقيقة غير زائلة ولا بائدة بزوال المثل»[48].

إن كان العلم بالوجود الحقّ خارجاً عن القياس والتمثيل فإن هذا لم يمنع ابن عَرَبي من استعمالهما من أجل أن يبيّن للعقل قصوره عن بلوغ تلك الأوصاف الذاتية التي هي وراء العلم بظواهر الحس. ينبغي للعارف، والحالة هذه، أن يقتفي آثار هذه الأوصاف بالاستعداد والقبول والتهيّؤ بالمجاهدة كي يتمكّن من الارتحال المتصل في مواطن التجلّيات الإلٰهيّة.

(48) ابن عَرَبي، **شجون المسجون وفنون المفتون**، ص102.

إنّ المعرفة التي يهبها اللّه للعقل، من حيث هو قابل لا من حيث هو يفكّر، هي بمثابة أوصاف ذاتية لا تقبل أن يُمسك بها في الألفاظ. وهذا العقل القابل يعلم هذه الأوصاف من دون لغة. غير أنه لا يستطيع أن يقدّم للذي لم يكشف له هذا العلم شيئاً. هذا يعني أن العلم بالوجود هو فيما وراء التواصل اللغوي والاجتماعي. إن مختلف الوظائف التي تمارسها اللغة بمعيّة العقل لا تبلغ الوجود في ذاته. والوصول إلى هذا العلم يقتضي الصمت والإنصات خارج ضجيج الموجودات وصخبها.

إن إشكاليّة العقل عند الشيخ الأكبر تقوم من جهة، في الكشف عن افتقار القوة العاقلة إلى قوى أخرى تستفيد منها ما به تؤسس أحكامها، ومن جهة أخرى، في القول عن العقل الأوّل الذي يشكّل مرتبة من مراتب الوجود، إنه العقل القابل. هذا يعني أن الانتقال من القوة العاقلة إلى العقل القابل يستوجب عبور البرازخ، تماماً مثلما ينبغي عبور الحس في الشهادة إلى الحس في عالم الغيب. وأيضاً القوة المُتَخَيِّلة نحو الخيال المنفصل، إلخ. ويترتّب على هذا الفَهْم أن ابن عَرَبي يدفعنا نحو الإنصات إلى الوجود بعد تصفية الحساب مع القوى الإدراكية في عالَم الحس. يعني التخلّص من نظريّة المعرفة وعدم حصر الوجود في هذه النظرية كما تفعل الميتافيزيقا.

الفصل الرابع
هل ينبغي ترك الفكر ومتى؟

ينظر ابن عَرَبي إلى الفكر من ناحيتين: أولاهما الاعتبار، والثانية التدبُّر. فمن الناحية الأولى، يُعتبر قوة طبيعية في الإنسان، وفي هذا يقول: «الفكر نعت طبيعي وليس له/ حكم على أحد سوى البشر»[49]. حكم الفكر يسري على الإنسان لا على اللّه. له الحقّ في الاعتبار وليس في إنتاج معرفة تتعلّق بمساءلة الأقدار، غير أنه مع ذلك يُعتبر مصدراً لشقاء البشر إذ «لولا التفكر كان الناس في دعة/ وفي نعيم مع الأرواح في سرر»[50]. لذلك يقول ابن عَرَبي بضرورة ترك التفكّر. من الناحية الأخرى، ليس الفكر نعتاً إلٰهيًا، إذ ليس في **القرآن** اسم إلٰهي يصف الحقّ بأنه مفكّر. فهو لا يندرج ضمن لائحة الأسماء الإلٰهيَّة. غير أنه من الممكن أن يكون نعتاً إلٰهيًا إذا ما فهمناه بمعنى التدبر. إذ الحقّ سبحانه هو المدبّر والمفصّل للأمور. يقول ابن عَرَبي: «اعلم وفقك اللّه أن الفكر ليس بنعت إلٰهي إلاَّ إذا كان بمعنى التدبر(...) وأمّا الفكر بمعنى الاعتبار فهو نعت طبيعي ولا يكون في أحد من المخلوقين سوى هذا الصّنف البشري. وهو لأهل العبر الناظرين في الموجودات من حيث ما هي دلالات لا من حيث أعيانها ولا من حيث ما تعطي حقائقها قال تعالى ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ فإذا تفكروا أفادهم ذلك التفكر علماً لم يكن عندهم»[51]. لا يكون الفكر إلاَّ نشاطاً إنسانيًا بخلاف التعقّل الذي يكون عند المخلوقات الأخرى. ووظيفته إنّما هي الاعتبار. والاعتبار لا يصل إلى حقيقة الأشياء من حيث هي أعيان وإنّما فقط من حيث هي دلالات على غيرها. الفكر محصور في العبرة وإذا ما تجاوز هذه الوظيفة أورث الشقاء. غير أن الاعتبار يُفيد علماً بأن كل ما خلقه اللّه ليس بباطل بما في ذلك النار. فتكون وظيفة التفكّر في الموجودات هي طلب الوقاية من النار بدليل الآية ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾. يقول ابن عَرَبي: «وهكذا فائدة كل مفكّر

---

(49) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص230. «في معرفة مقام الفكر وأسراره».
(50) المصدر السابق نفسه.
(51) المصدر السابق نفسه.

فيه»[52].. فائدة الفكر هي الوقاية لا غير. موضوع الفكر يتمُ التوصّل إليه بالاعتبار الذي يرتبط بطلب النجاة، وذلك بتبيان موقع الأشياء في الوجود.

غير أن العلم بطلب الوقاية ليس من إنتاج الفكر نفسه وإنّما لأن الفكر في تفكره يطلب من الحقّ أن يعطيه العلم بفائدة المفكّر فيه. لكن هذا العلم يكون تبعاً للمناسبة، أي مناسبة المفكّر فيه لقوة التفكر، وليس في هذه القوة علم بالوجود وبالأعيان على حقائقها. ومن باب العلم الموهوب للفكر العلم بالأُلوهية. وما تستحقه من أوصاف الجلال. ما يصل إليه الفكر من العلم قائم في الناس بالفطرة. فالفكر، والحالة هذه، لا يعمل سوى أنه يوقظ ما هو في فطرة البشر.

ولما كان الفكر قوة بشريّة فإنه، ككل قوة إدراكية، يقوم على المناسبة وعلى المثل. ولذلك لا مجال له في العلم بالذات الإلٰهيّة. فمجاله هو الاعتبار، والاعتبار يتعلّق بالموجودات لا بالحقّ. يقول ابن عَرَبي: «وليس للفكر حكم ولا مجال في ذات الحقّ لا عقلاً ولا شرعاً، فإن الشرع قد منع من التفكر في ذات اللّه وإلى ذلك الإشارة بقوله ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ أي لا تتفكروا فيها. وسبب ذلك ارتفاع المناسبة بين ذات الحقّ وذات الخلق»[53].

إن التفكّر في الذات الإلٰهيّة إثبات للمناسبة بين الحقّ والخلق. ولقد قال ابن عَرَبي مراراً برفع المناسبة بينهما. فالحقّ حقّ والخلق خلق. فأين وحدة الوجود؟ التفكر في الذات الإلٰهيّة هو انحراف عن وظيفة الفكر التي هي الاعتبار، وهذا الانحراف يتجلّى في استخدام المناسبة في موطن ليست فيه مناسبة. لكن لمّا كان أهل الرسوم وأهل النظر يستخدمون الفكر، ولمّا كان الفكر يعطي المناسبة لا غير، فإن ابن عَرَبي وأهل اللّه قالوا بترك الفكر، لأنه ليس طريقاً يمكّن العارفين من السفر نحو الحقّ. وهكذا نقول: ليس الفكر من الأسماء الإلٰهيّة كما أنه ليس حالاً من أحوال العارفين باللّه.

إن الفكر وهو يعطي المناسبات يمكن أن يخطئ كما يمكنه أن يصيب. يصيب في الاعتبار ويخطئ في التفكر في الذات الإلٰهيّة. نقول بعبارةٍ أخرى: ينبغي

---

(52) المصدر السابق نفسه.

(53) المصدر السابق نفسه.

للفكر ألاّ يتعدى موطن الاعتبار. ولذلك، فإنه عندما يتفحّص القرآن ينبغي له أن يلتزم بالآيات التي تحثّ على التفكر وأن لا يتعداها. إذ للآيات مراتبها مثل آيات السمع والعلم والإيمان والعقل، إلخ. وكل آية نصبها الحقّ في موضعها يتمكّن العارف بالله من إدراك المقصود منها في ذلك الموضع. يعني ذلك أن إرجاع شيء ما إلى غيره غير مقبول، مثل أن نرجع السمع إلى البصر أو العلم إلى العقل، إلخ. ويترتّب على ذلك أمر آخر وهو أن التأويل ينبغي أن يقوم على المواطن والمقاصد من موضع كل آية. يعني أن الفَهْم يتأسّس على الموطن، أي على مبدأ إنزال الأشياء منازلها، بما في ذلك مقصد كل آية من الآيات. وهكذا، فإن استعمال الفكر في غير الموضع الذي تحدّده الآية، وليس قوة الفكر، يقود إلى الخطأ. هل نحن أمام ظاهرية ابن حزم؟ نعم لكنّ ابن عَرَبي يتجاوز هذه الظاهرية إذ إنه سينادي بترك مقام الفكر. غير أنه إذا كان ابن رشد يقول بشرعية الفلسفة بالاستناد إلى آيات التفكر، فإنه يقول في الآن نفسه بقدرة الفكر على إنتاج العلم بالاعتبار الذي عنده هو القياس العقلي[54]. ولمّا كان القياس يقوم على المناسبة أو التشبيه، فإنه عند ابن عَرَبي لا ينتج علماً، وإنّما الفكر يعتبر العلم الذي يقوم في مقاصد آيات التفكر لا غير.

إذا كان الفكر نعتاً إلٰهيًا من حيث التدبر، فإن التدبر أيضاً قد يحصل بالاعتبار بدليل الآية ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ لكن التدبّر هنا لا علاقة له بالاسم المدبر. وإنّما يتعلّق بمراعاة مواطن الآيات. وهذا يفيد ضرورة الاحتراس من أوهام العقل التي تدفع الفكر إلى الخروج من منازل الأشياء. هذا احتراس منهجيّ لا يتعلّق بفحص سيكولوجيّ لوظائف المعرفة وإنّما بتحديد أُنطولوجي لهذه الوظائف. أي لقدرات الإدراك الإنساني من حيث هي مخاطبة من طرف الحقّ سبحانه، بأن لا تتجاوز ما فيها من القوة المحدودة على العلم بالأشياء. ولمّا كان الفكر يعتبر الآيات كدلالات، ولما كانت الآيات قائمة في خطاب لغوي، فإنه يتوجّب على الفكر أن يقف عند الألفاظ. غير أننا هنا أمام مشكلة وهي: من أين يأتي المعنى؟ هل هو حاصل في اللفظ أم أنه من عمل الفكر؟ مع ابن عَرَبي المعنى حاصل في اللفظ، في اللفظ القرآني طبعاً. هذا أمر يذكّرنا بظاهرية ابن حزم، علماً بأن ابن عَرَبي

(54) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال.**

يصرّح بأنه ليس ممّن يقولون قال ابن حزم. أن يكون المعنى حاصلاً في اللفظ لا يعني الأخذ بحرفية النص، بل الأخذ بمقصديته. وهذا أمر نتبيّنه في هرمينيوطيقا شيخ العارفين، التي تبيّن أن الحكيم هو الذي يُنزل اللفظ منزله، ولا يتعدى به إلى غير موطنه.

لا يقف ابن عَرَبي عند مستوى الفكر وإنّما يفضّل الذِكر عليه. إن الفكر يُوهمنا بالاستقلالية ويجعلنا نتوكّل على أنفسنا، وهذا أمر يعطي الإشراك والتعطيل. يقول ناظماً:

وتركك الفكرَ تسليمٌ لخالصِهِ   فلا تُفكّرْ فإنَّ الفكرَ معلولُ
إنْ لم تفكّرْ تكنْ روحاً مطهّرةً   جليسُ حقٍّ على الأذكارِ مجبولُ
فبالتفكُّرِ وُكّلنا لأنفسِنا   لولاهُ ما كان إشراكٌ وتعطيلُ[55]

أن يكون الفكر معلولاً معناه أنه غير سليم بل يشكّل عائقاً ينبغي تجاوزه بالذِكر، إنه تلبيس على العلم الفطري وحجاب عليه. يقول: «التاركون للفكر رجال أرادوا رفع اللَّبْس عنهم فيما يريدون العلم به ليلحقوا بوراثة من قيل فيهم ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰٓ﴾ وبما فُطر عليه من فَطر من المخلوقات الذين فُطروا على العلم بالله والموحى إليهم ابتداءً من الله وعنايةً بهم»[56]. يكون الفكر مطابقاً لهوى النفس، أي ادعاء الإنسان بأنه يعرف الله بذاته لا بالله. لكنّ السؤال الذي قصم ظهر البعير هو: أليس ما كتبه ابن عَرَبي فكراً؟ والجواب هو أن كتابة ابن عَرَبي لا تكل نفسها إلى ابن عَرَبي نفسه أو إلى هواه. هذا ما يفسّر كونه يكتب عن إملاء رباني. ويفسّر أيضاً دلالة الأُميّة من جهة، ومن جهة أخرى، تكون الكتابة عنده اعتباراً، وهو أمر مشروع للفكر في موطنه. فكر ابن عَرَبي إذن فكر يعتبر **القرآن**، ولذلك لا يبتعد عنه أبداً. فكر ابن عَرَبي لا يفسّر بالذاتية أو بالحالات السيكولوجيّة للشيخ الأكبر، وإنّما هو إنصات الأنا المتطهّر من الأوضاع البشرية إلى النداء الذي تحمله النصوص القرآنية. هذا الإنصات يمتنع عن التفكّر، إذ التفكر هو محلّ الغلط. والسبب في ذلك هو أن الفكر مصاب بالجولان الذي به يتعدى مجال المخلوق

---

(55) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص231.
(56) المصدر السابق نفسه.

إلى مجال الخالق. فلا يراعي مبدأ الموطن ولا يرى الأشياء على ما هي عليه. إن الفكر يقع في الغلط على مستويين : المستوى الأوّل، هو اتخاذه الخلق دليلاً على الحقّ. والثاني، هو اتخاذه الحقّ دليلاً على الخلق. ولمّا كان الدليل والمدلول لا يجتمعان، وهذا مبدأ أكبري، فإن دليل الفكر على الحقّ بالخلق إنّما هو دليل الفكر على غلطه. إذ الطريق إلى الحقّ يكون بالحقّ لا بالدليل. كذلك فإن اتخاذ الحقّ دليلاً هو من سوء الأدب، إذ الفكر هنا يطلب الحقّ لغيره. أي أن الحقّ هنا يصبح عنصراً ضمن الاستدلال، والحال أن الحقّ هو الوجود وليس قضيّة معرفية. هذا ما دفع العلماء باللّه إلى ترك الفكر والاشتغال بالذِكر. بالذِكر، إذن يحصل الاقتراب من الحقّ وبالفكر يكون الابتعاد عنه. فضلاً عن ذلك أن الحقّ لا يحتاج في وجوده إلى دليل الفكر، لأن الفكر إذا نظر في الحقّ ينسى أنه ينظر إليه بالعلم الذي أعطاه الحقّ إياه وهذا العلم ليس دليلاً، إذ «لا شيء أدل من الشيء على نفسه»[57]. ينبغي للفكر أن يحصل لديه الوعي بهذا العلم وبموطنه، وهو أن يتفكّر في ما أمره الحقّ في أن يفكّر فيه وليس أن يفكّر الحقّ سبحانه.

إن التفكّر الذي يكون مشروعاً للفكر ليس هو استخدام الأدلة على طريقة الفلاسفة، وإنّما أن يكون الفكر سُلَّماً للقلب. لكن المشكلة هنا هي أنه في إمكان الفكر أن يذهب بالقلب إلى الظاهر فينقطع القلب والفكر معاً، إذ ليس بعد الظاهر ظاهر آخر. وفي إمكانه أيضاً أن يصعد به نحو الباطن، فيكون الفكر في القلب مدركاً لمعانٍ لا تنقطع. يقول ابن عَرَبي: «الفكر سُلَّم القلب فإن رُقّي به إلى الظاهر انقطع لأن حده الأجسام والفاني، وإن رقي به إلى الباطن فلا حدّ له بل يستمر في إدراك المعاني ويوصله إلى كل أوّل قطعه للثاني. فإذا بلغتَ هذا المقام (فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام)»[58].

عندما يكون الفكر مرافقاً للقلب في الباطن فإن صاحبه يتّجه به نحو قلب الوجود. فلا يبقى في دائرة الفحص الإبستيمولوجيّ لعمليات الإدراك. الفكر هنا يتّجه نحو الداخل. هذا هو فكر ابن عَرَبي نفسه. إنه فكر عاشق للمعاني التي تبثّها التجليّات الإلٰهيّة في قلوب العارفين.

---

(57) المصدر السابق نفسه.

(58) ابن عَرَبي، **شجون المسجون وفنون المفتون**، ص59.

الفصل الخامس

العقل والحُريّة

كيف يفهم ابن عَرَبي العلاقة بين العقل والحرية؟ أليس العقل عملاً تقييديًا يقوم بعملية الربط؟ والربط يجعل من عناصره أن تكون تابعةً بعضها لبعض. فحيثما يكون كل طرف في حاجة إلى طرف آخر لا تكون هناك حرية. ومن ثم نجد ابن عَرَبي ينسب الحرية إلى الذات وليس إلى الأُلوهية، لأن هذه تتطلّب المألوه كما أن الربوبية تتطلب المربوب. يقول ابن عَرَبي: «اعلم وفقك اللّه أن الحرية مقام ذاتي لا إلٰهي»[59]. يعني ذلك أن الحرية صفةٌ للذات وليست مرتبطةً بمرتبة، مثل الأُلوهية التي ترتبط بالمألوه. «وأحلناها في حقّ الحقّ من كونه إلٰهاً لارتباطه بالمألوه ارتباط السيد بوجود العبد»[60]. لا حرية إذن مع الإضافة. والذات لا تُضاف إلى غيرها. لذلك قال بأنها مقام ذاتيّ. على العكس من ذلك، فإن الوجود المضاف ليس مستقلاً نظراً لإضافته وارتباطه بالوجود الحقّ. فالأوّل مضاف والثاني مستقل. فأين وحدة الوجود؟

مع الارتباط الحاصل في الموجودات لا تقوم فيها حرية. فلا حرية في الكثرة. والربوبية والأُلوهية إضافة. فلا حرية.. لكن إذا كان الخلق من أجل العبادة، فإنه ليس من شأن العبد أن يقرّ بأمور الأُلوهية نظراً لعبوديته، إذ المناسبة ليست بين الحقّ والخلق، والمناسبة هي أيضاً إضافة. ما يندرج ضمن الإضافة يقبل التصوّر، والذات خارج الإضافة فلا تُتصور. والحرية لا تُتصور. لذلك يتوجب على العقل أن لا يخوض في الذات، لأنها خارج الارتباط وخارج التضايف. إن العقل مقيّد وهو بذلك لا يعرف الحرية. لا حرية مع الإضافة. يقول ابن عَرَبي: «لا حرية مع الإضافة»[61].

هل يتمكّن الإنسان، وهو من الإضافة بعقله، أن ينفتح على الغياب؟ على حضور أو ظهور تمّ نسيانه؟ فأي عطاء يمكّن الإنسان من أن يكون في السياق

---

(59) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفر 14، الباب 140، ص367.

(60) المصدر السابق، ص368.

(61) المصدر السابق، ج2، ص266.

الأكبري قادراً على الحرية، أي يكون في استطاعته أن يتجاوز شيئية وجوده ليلتحق بشيئية ثبوته كي يرى نور الأوّل لوجوده؟

إن هذا العطاء لا يأتي من العقل، لأنه يفترض دوماً العلاقة والارتباط، إذ إنه دوماً يربط شيئاً بآخر، لذلك فهو يقيّد، بل ويقيّد العلاقة نفسها كي تكون عقلية لا غير. إن العقل يقول عن الأشياء أكثر ممّا يقول عن نفسه. إنه يقيّد الأشياء من دون أن يقيّد نفسه. إنه يُقصي كل ما لا يقبل التقييد سوى نفسه. إن هذا هو ما لا يقبله ابن عَرَبي، نظراً للتوسع الإلٰهي. الحرية ترتبط بالتوسع الحاصل في الرحمة الإلٰهيّة. لكنّ العقل لا يعرف هذه الرحمة ولا يستطيع أن يكون حراً، ولا أن يتمكّن من الحضور في صميم الوجود المنفتح. والحرية المطلوبة هنا، تمكّن صاحبها من الالتحاق بوجوده الأصلي الذي لا يُقدّم نفسه في التمثل، ولا في العقل الذي يمارس التقييد. إنها حرية لا تتمركز حول الذات المتمركزة حول نفسها، وإنّما هي انعتاق يصل به العارف إلى درجة العبودة التي فيها يعانق الوجود بفقره، فقر الراعي، في ميدان الوردة بدون لماذا؟

إن الحرية في نظر الشيخ الأكبر هي أمر ذاتي[62]، غير أنه إن كانت ذاتية للإنسان، فإنّما هي له، ليس من حيث العقل، وإنّما من حيث وجوده على الصورة، ونظراً لعبوديته، ووجوده الإمكاني. لكن هذا الوجود الإمكاني هو ما يجعل الإنسان كائناً منفتحاً على الوجود وكائناً حراً إزاء ما يظهر من ارتباطات في الوجود.

إن هذا السَفَر نحو الحرية هو تركٌ وتخلٍ، لكنه ليس سلبيًا بأي وجه، وإنّما هو إدراك لما يحمله الموجود معه وهو في طريقه إلى الظهور، وليس هذا الذي يحضر سوى الحقيقة، التي تطلب التوافق والسكون والمطابقة والثبات في نظر الفلاسفة، وهي عند ابن عَرَبي توتّر وطلب في الزيادة بالعلم بما هو محجوب بالظهور، وهذا هو ما يعطي للعارف ضرورة التحرك نحوه كي يطلب منه الزيادة. وفي طلب الزيادة توتر دائم. لا يُدرَك الخَلْق الجديد إلاّ برفع اللَّبْس وكشف الغطاء الذي ليس للعقل فيه مدخل. وليس هذا اللَّبْس في نظر الشيخ الأكبر إلاّ التشابه

(62) المصدر السابق نفسه.

والتماثل والتطابق، أي ما نتعلّمه من تاريخ الميتافيزيقا. يقول: «والحجاب ليس إلاّ التشابه والتماثل، ولولا ذلك لما التبس على الخلق الجديد الذي للّه في العالم»[63].

مقام الحرية هو مقام ترك الحرية، أي هو ترك لتدخلنا الذي يعوّق حضور الذي يحضر. فالحرية التي يمتلكها الإنسان بما هو كائن يتمثّل، تعوّقه عن رؤية نفسه وفقره. ولذلك فإن الحرية الحقيقيّة تقتضي قهر الميتافيزيقا، ومحاربة التمثّل. وهذه هي من بين دلالات تاريخ الوجود، وهو تاريخ يجعل الإنسان مستعداً للحرية باعتبارها رحمةً وعطاءً. في هذا السياق، يتعلّق الأمر بمقام وهو «مقام تحقّق لا مقام تخلق»[64]، ويعني ضرورة الانسلاخ من الذاتية التي تُعرّف الإنسان ككائن محدّد سيكولوجيًا واجتماعيًا، من أجل أن يكون في درجة فقر «راعي الوجود». فالوجود لا يُضاء ولا ينكشف إلاّ إذا كان الإنسان يستجيب لندائه، أي عندما يقطع مع الإنسان الذي هو «سيد الموجود» وإلاّ سيبقى دوماً منفيًا عن نور الوجود، إذ في التناهي la finitude ينفتح المسار إلى نور الوجود. وبلغة ابن عَرَبي أن يقف على الوجود الإمكاني، وهو ما تدلّ عليه لفظة الكسوف الدالة على الخشوع[65]، أي العودة إلى ظرفه المحدود والمنتهي، إلى عينه الثابتة، وإلى مستوى الوردة بدون لماذا؟

تعني الحرية الحضور مع الحقّ وذلك بالسَفَر من الوجود المُشار إليه، وهو الذي يُعبّر عنه بالضمير «أنت» أو العدم الظاهر[66]. وهذا الحضور غياب عن البعد والوصول إلى قرب. فالغياب عن الخلق وخرق القشرة الظاهرة للموجودات شرط للبقاء في حضرة الحقّ. غير أن هذا الغياب ليس تغييباً، وإنّما هو حضور ويقظة تمكّن «راعي الوجود» من كشف الغطاء عن الوجود وهو غطاء تلبسه الموجودات.

إن الحرية لا تكون مع الامتلاء والارتباط، وإنّما تكون مع الافتقار إلى الحقّ

---

(63) المصدر السابق، ج2، ص102.

(64) المصدر السابق، ج3، ص107.

(65) **عنقاء مغرب**، ص23.

(66) «**مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلٰهيّة**»، تحقيق: ستيفان روسبولي، **مجلة الكرمل**، 2000.

فحسب. إنها فقر الراعي، راعي الوجود الذي يتبدّى لنا من خلال الاختلاف بين الوجود والموجود، وهو اختلاف يحول في نظر ابن عَرَبي دون أن تكون هناك مطابقة بين الوجود والموجود.

ويترتّب على ذلك، أن يكون الفقر مرافقاً للممكن في الوجود. فلمّا كانت مجاوزة «إنسان الوجود» «لإنسان نظرية المعرفة» في مَتْن الشيخ الأكبر تحقّقاً وليس مجرّد تخلّق أو تعلّق، فإن ما يبلغه إنسان الوجود على صعيد الحرية ليس هو الحرية المطلقة التي تنزع منه افتقاره، وإنّما الحرية التي هي عبودة. وتعني العبودة أن تكون عبداً للحقّ لا لغيره. ومن ثم تتحرّر من عبودية الآخرين ومن التمثلات الموروثة عن تاريخ العادات، وعن ذاكرة الفقهاء والمتكلّمين ليصير العبد بافتقاره حراً وعيناً ثابتة[67].

إنه بالعبودة لا بالعقل يكون الإنسان حراً وهذه الحرية تمكّنه من إدراك افتقاره إلى الوجود الحقّ، ومن ثمَّ التحرر من ذاتيته وإحساسه بالهيمنة التي تحول دون موضوعيته المتجلّية في كونه عيناً ثابتة[68].

إن هذه الحرية المرافقة لافتقاره تجعل الإنسان كائناً لا تكون علاقته بالوجود علاقة تقييد وحصر وسكون وتطابق، كما يسعى تاريخ المعرفة والحقيقة إلى إيهامنا بذلك، وإنّما تكون علاقة توتّر تتجلّى في طلب الزيادة. فالزيادة من الحرية، وهذا ما نجده في قوله تعالى ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾. وهذا العلم علم بالوجود، والزيادة في العلم هي رفع للَّبْس الذي يحول بين طالب هذا العلم وبين الوجود الذي هو دوماً في خلق جديد. يقول ابن عَرَبي: «أمر اللّه تبارك وتعالى نبيّه ﷺ أن يقول، رب زدني علماً، أي ارفع عني اللَّبْس الذي يحول بيني وبين العلم بالخلق الجديد فيفوتني خير كثير حصل في الوجود لا أعلمه»[69].

ها نحن، إذن، نبتعد عن تاريخ الميتافيزيقا والحقيقة كما ورثناها عن هذا التاريخ، إذ إنها تعلّمنا بأن الحقيقة هي التطابق والتلاؤم والتوافق والتماثل والتشابه،

(67) انظر تحليلنا للعبودية في هذا البحث.
(68) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص22.
(69) المصدر السابق نفسه.

كما قلنا سابقاً، وهو أمر سعت لغة الميتافيزيقا إلى تثبيته. من هنا نفهم الوضع القَلِق الذي تحتلّه اللغة في متن ابن عَرَبي[70].

وهكذا نصل إلى القول إن بلوغ مستوى الحرية يقتضي العبودة. والعبودة هي فقر راعي الوجود، العارف، الذي لا يغيب عن أصله: «ومن عرف أصله عرف عينه أي نفسه ومن عرف نفسه عرف ربه ومن عرف نفسه لم يرفع رأسه ومن عرف ربه رفع رأسه»[71].

وعلى العموم، فإن الحرية التي تقوم في العبودة، وليس في العقل، هي مشاهدة للخلق المتجدّد الذي العقل في لَبْس منه. إنها حرية ملازمة للإمكان المرافق لوجود الإنسان.

---

(70) انظر الرسالة التي قدمتُها لنيل دبلوم الدراسات العليا المُعمّقة تحت عنوان: «حضور الغياب في صوفية ابن عَرَبي»، تحت إشراف الدكتور محمد المصباحي، ص22. لقد نُشر هذا العمل في دار الحوار - سوريا.

(71) ابن عَربي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص102.

الفصل السادس
العقل والقلب

إذا علمنا أن ابن عَرَبي يقول في غير ما مرّة بأن اللّه هو الوجود علمنا أن العقل عنده ليس طريقاً إلى الوجود. فما هو هذا الطريق؟ إنه القلب الذي يتّسع للوجود وللرحمة الإلٰهيّة. إن الوجود محتجب عن العقل غير أن الوجود يظهر للعقل إذا صار هذا الأخير قابلاً، أي إذا صار عقلاً إيمانيًا. وهذا هو ما يُطلق عليه ابن عَرَبي اسم العقل الجديد. يقول ابن عَرَبي:

هـنـاكَ فـي عـالـمِ الـعـقـلِ الـجـديـدِ تـرى
بـه ولـيـس هـنـا فـي الـكـونِ غـيـر عَـمِـي
لـو أدرك الـمـرءُ قـبـل الـكـونِ غـايـتَـهُ
فـيـه تـسـاوى وجـودُ الـمـرءِ بـالـعـدمِ[72]

أن يتساوى وجود المرء بالعدم في عالم العقل الجديد معناه أن يصل المرء مرتبة العبودة كما وضحنا ذلك في هذا العمل. أن يصعد إلى ما فوق طور العقل المقيّد، وليس هذا الذي فوق العقل إلاّ القلب. الذي فيه يحصل العلم اللدني. وفيه تقوم الحرية.

في عالم العقل الجديد يقيّد العقلاء عقولهم ولا يقيّدون هذا العالم بعقولهم، إذ إنهم يعترفون بعجزهم. وهذا الاعتراف هو دليلهم على معرفة ذلك العالم. يقول ابن عَرَبي ناظماً:

عـقـلـت الـعـقـلاء عـنـك عـقـولُـهـا
بُـعـثـت إلـيـهـا مـنـك فـهـي رسُـولُـهـا
وتـحـقّـقـت مـنـك الـقـصـور فـأصـبـحـتْ
وقـصـورهـا عـمّـا تـرومُ دلـيـلُـهـا

(72) ابن عَرَبي، **شجون المسجون وفنون المفتون**، ص162.

ومتى رأتك لها رَأَتْ فوصولُها

عينُ الحجابِ وفي الحجابِ فصولُها[73]

هذا العقل الجديد يتخلّى عن المواد التي تأتيه من أسفله، ويتّجه نحو الحقّ بكُليّته فيفيض عليه «من نوره علماً إلٰهيًا»[74]. وهذا النور يعطي المشاهدة والتجلّي، وهذا التجلّي يعمل في القلب (لذكرى لِمن كان له قلب) ولم يقل سبحانه لِمن كان له عقل. لماذا؟ لأن التجلّي لا يتقيّد، لذلك يُنكره العقل، في حين أن القلب تقليب في الأحوال التي ترافق التجلّيات. وهذا القلب هو الذي يكون فوق طور العقل. «فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل»[75]. كل إنسان له عقل لكن ليس لكلّ إنسان قلب «فإن كل إنسان له عقل. وما كل إنسان يُعطى هذه القوة التي وراء طور العقل المُسمّاة قلباً»[76]. وإذن، إن كان العقل موجوداً عند الجميع كما يقول ديكارت من أنه أعدل قسمة بين البشر، فإن الأمر هنا لا يتعلّق بتصحيح العقل بالمنهج، وإنّما بأن يعترف بحدوده. فضلاً عن ذلك، إذا كان العقل يقبل من الفكر، فإن عليه أن يقبل من القلب. وعندما يقبل العقل من القلب، فإنه يقلب ما أعطاه الفكر، «فعلومنا عن تجلّيات عن القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء بالوجود»[77]. ومن «أراد الدخول على الله فليترك عقله ويُقدّم بين يديه شرعه، فإن الله لا يقبل التقييد. والعقل تقييد، بل له التجلّي في كل صورة»[78].

على ضوء هذا الفَهْم يتأسّس النقد الأكبري لعقلانية الفيلسوف والمتكلّم اللذيْن يربطان العلم بالعقل ويدعمان العقيدة بالحُجّة العقليّة فحسب. والحال أن العلم عند ابن عَرَبي لا يتقيد لأنه معرفة بالتحوّل المستمرّ، معرفة تجد مركزها في القلب[79]. إن العقل يقيّد الحقّ في صورة ثابتة، وهو بذلك يساهم في تنازع

(73) المصدر السابق، ص151.

(74) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 4، ص322.

(75) المصدر السابق نفسه.

(76) المصدر السابق نفسه.

(77) ابن عَرَبي، **كتاب المسائل، المسألة 4**، ضمن رسائل ابن عَرَبي، حيدر آباد الدكن، ص6-7.

(78) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، الباب 382، ص515.

(79) انظر الفصل الرابع من كتاب:

Sells, M. A. *The Mystical languages of Unsaying*, p.91 et suiv.

الاعتقادات، إذ إنها لا تفهم أساسها المشترك. غير أنه ـ كما قلنا ـ هناك العقل القابل بخلاف العقل المقيّد. والفرق بينهما نُمثّل له بالماء، إذ الماء ماءان: ماء الغيث أو التقطير، وهو ماء لطيف ليس فيه كثافة. إنه ينزل من السماء مثل الشرع أو الدين، لا كثرة فيه ولا امتزاج. فالأنبياء متفقون، إذ يتكلمون على إلٰه واحد. والعقل الشبيه بهذا الماء كُلّي وقَبْلي، لا يتأثّر بالأسفل، أي بالعقائد التي يصنعها العقل المقيّد. أمّا الماء الثاني، فهو الذي يتأثّر بالبقع والأحجار التي يخرج منها. إنه يأتي من الأسفل وفيه الملح الأُجَاج، وشرابه غير مستساغ. بخلاف الأوّل الذي هو لذة للشاربين «فإن ماء التقطير فيه مزيد علم» كما يقول ابن عَرَبي. يعني ذلك أننا أمام عقل خالص، قابل هو القلب. وله فكر صحيح. وهناك عقل يأخذ من القوى التي هي أسفله فيختلف بحسب مزاج المفكّرين وتبعاً لأزمنة مختلفة، فتختلف أقوال المفكّرين باختلاف الأصول التي يقيمون عليها براهينهم[80]. وبين هذين العقلين عقل باطن، وهو الذي يخالطه الشرع عند أخذه العلم باللّٰه عن طريق الفكر. وهذا العقل غير طاهر ولكنه مطهّر، فهو غير طاهر نظراً للشبه الذي لحقه من الفكر، ومطهّر بصفته الشرعية[81].

بالشرع يتقدّم الأنبياء على العقول. والحقّ هو ما قرّره الشرع[82]. لذلك فإن تأويل ما قرّره الشرع مجانب للحقيقة. لكن في الوقت ذاته كل ما لا تقرره الشريعة ويصل إليه العلم فلا ردّ عليه. يقول ابن عَرَبي: «كل علم حقيقة لا حكم للشريعة فيها بالرد فهو صحيح وإلاّ فلا يعول عليه»[83]. في حين أن القلب لا يُؤوِّل وإنّما يقبل ما يرد إليه من الواردات الإلٰهيّة. ولذلك ينبغي للعقل أن يعرف قصوره عن الخوض عمّا ينبغي للّٰه عز وجل. «ولو ألزم نفسه الإنصاف للزم حكم الإيمان والتلقّي»[84]. إن القلب يقبل ما يحيله العقل، لأن هناك أموراً نسبها الحقّ لنفسه في شرعه وتحيله العقول[85]. لذلك نجد ابن عَرَبي يُقدّم لنا النصيحة التالية: «احذر

(80) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 5، الباب 68، فق142 و143، ص147-148.

(81) المصدر السابق، فق346، ص285.

(82) انظر: **شجون المسجون**، ص155، والسِفْر 14 من الفتوحات، الباب 151، فق408، ص503.

(83) ابن عَرَبي، **رسالة لا يعول عليه**، حيدر آباد الدكن، ص2.

(84) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 382، ص515.

(85) المصدر السابق، الباب 355، ص251؛ انظر أيضاً: الباب 25، والباب 35 من **الفتوحات**.

أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان، فتحرم عين اليقين، فإن اللّه أوسع من أن يقيّده عقل عن إيمان أو إيمان عن عقل، وإن كان نور الإيمان يشهد العقل من حيث ما أعطاه فكره بصحة ما أعطاه من السلوب، ولا يشهد نور العقل من حيث فكره بصحة ما أعطاه نور الإيمان والكشف؛ لكن نور العقل به يكون القبول الخارج عن الفكر يشهد بصحة ما أعطاه الكشف والإيمان»[86].

ماذا يعني هذا الأمر؟ إنه يعني أنه لولا المعرفة القلبية الإيمانية لاعتبرنا القائل بما هو وارد في الشرع ولا يقبله العقل، جاهلاً. والحال أن الحكم بالجهل عن الذي يقبل هذه الأمور مثل أمور التشبيه والتنزيه، إنّما هو راجع إلى عجزنا عن إدراك ما يتجلّى في القلب وفي مرآة النبوّة. يضاف إلى ذلك اتساع دائرة الإيمان على دائرة العقل، إذ إن هذا الأخير يضيق بفكره ويتّسع بنوره. وهذا النور هو الذي يقبل ما يقوله الكشف والإيمان. بفكره يقيم السلب، وهذا السلب نفسه يشهد به الإيمان، لكن الإيمان يُثبت ما لا قدرة للعقل بفكره أن يثبته، وإنّما يحيله.

في عالم العقل الجديد هناك أيضاً ما يطلق عليهم ابن عَرَبي اسم عقلاء المجانين، ويصفهم بـ «أصحاب عقول بلا عقول»[87]. إنهم بلا عقول ليس بسبب فساد في مزاجهم وإنّما بسبب التجلّي الإلٰهي في قلوبهم فخُطفوا بذلك عن أنفسهم وعن أفكارهم. لذلك فإن كل ما نصل إليه بالفكر حول معرفة اللّه والعلم بذاته لا ينبغي التعويل عليه. «ما أنتجه الفكر من معرفة اللّه تعالى لا يعوّل عليه»[88]. وأن «كل تفكر لا يعوّل عليه»[89]. كما «أن الفكر الذي يعطيك العلم بذات اللّه تعالى لا يعوّل عليه»[90]. هل هذا يعني أن ابن عَرَبي ضِدّ الفكر؟ الجواب عن هذا السؤال بالنفي، إنّما هو ضِدُّ حصر الذات الإلٰهيّة في المقُولات والصُور الفردية التي تزعم لنفسها الشمولية. إنه مع فكر آخر يبتعد عن التفكُر في الذات، لكنه

---

(86) ابن عَرَبي، **كتاب الوصايا**، حيدر آباد الدكن، ص2.
(87) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفر 4، فق92، ص89.
(88) ابن عَرَبي، **رسالة لا يعوّل عليه**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، حيدر آباد الدكن، ص5.
(89) المصدر السابق، ص10.
(90) المصدر السابق، ص15.

يجري مع التحوُّلات التي تحصل للقلب في مرافقته للتجلّيات الإلٰهيَّة، وهي تحوّلات تتجاوز تنازع الاعتقادات. ومن هنا يصحّ القول إن فكر ابن عَرَبي فكر لا يستسلم لثبات المقولة، لميتافيزيقا المماثلة، وإنّما هو فكر يتابع التحوُّلات المتبديّة في الظهور. إنه يحاول بذلك أن يكون فكراً فينومينولوجيًا يقوم بعملية وصف للكيفية التي بها يعرض الوجود نفسه للقلب، الكيفية التي بها يكون الوجود حاضراً في الفكر القابل.

الفصل السابع
العقل وكيمياء السعادة

ينطلق ابن عَرَبي في فحصه للمعراج، معراج التابع ومعراج صاحب النظر من تعريفه للكيمياء وذلك في الباب 167، من **الفتوحات المكية**. وغرضه من هذا القول هو أن يميّز بين كيمياء الطبيعة التي يعرفها صاحب النظر وكيمياء السعادة وبلوغ الكمال التي هي كيمياء روحانية إلٰهية. كما أنه يستهدف الكشف عن سعادة التابع في المعراج وشقاء صاحب النظر حيث يزداد غمًّا على غمٍّ كلما انتقل من سماء إلى أخرى بمعيّة التابع.

إن الكيمياء علم يهتمّ بالمقادير والأوزان سواءٌ تعلّق الأمر بالأجسام أو بالمعاني. وسلطانها هو في تغيّر الأحوال. من نزول واستواء وتعدّد في الأسماء الإلٰهيّة. إنها العلم بالإكسير الذي يحمله العارف بالتدبير على الأشياء فتقبله، لأنه دواء واحد يصدق على جميع الأمراض. الإكسير هو علم إنشاء وإزالة لطلب الاعتدال في الأشياء بناءً على ميزان الذهبية. فهو علم إزالة الأمراض عن الأجسام وعن المعاني[91].

لكن ينبغي للذي يُزيل الأمراض عن الأشياء أن يزيل عن نفسه علّة المثلية كي يتشبّه بالأصل، لأن الأصل لا مثل له. وهذا المزيل للأمراض بهذه الصفة هو الذي يحصل على الكمال والسعادة معاً. من يحصل على الكمال هو الخليفة. والخلافة مكتسبة بخلاف النبوة التي ليست مكتسبة. غير أن الطريق إليهما مكتسب. لكن العلم الذي يتمُّ حصوله فيهما يكون بحسب الاختصاص الإلٰهي، وهذا الاختصاص يكون أيضاً بحسب توقيع الواصل، فيكون نبيًا أو رسولاً أو خليفةً أو وليًا. والسبب في ذلك هو أنه إن كانت النفس واحدة، فإن الجسد له استعدادات مختلفة لقبول هذه النفس الواحدة. وهو سرّ قبول النفخ في الجسد. فالجسد ظهور الروح. الواصل هو الذي يبلغ مستوى النفس الواحدة، غير أن مانعاً يحول دون هذا المستوى وهو الاعتماد على العقل في المعراج نحوها.

سبب المعراج، إذن، هو طلب النفوس الجزئية للنفس الواحدة، أي طلب العلم بأصل تدبير الجسد. ينطلق ابن عَرَبي في **كيمياء السعادة** من المبدأ التالي:

---

(91) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 167، ص270.

وهو أن هذه النفوس الجزئية في عُرُوجها نحو الأصل التقت «بشخص قد تَقَدَّمها في الوجود»[92]، فانقسمت إلى فئتين: الأولى، استسلمت لهذا الشخص وسعت إلى تقليده في كل شيء. الثانية، اعتمدت على العقل في العُروج، فكان منهما التابع الذي قلّد الرسول بلا قياس ولا نقاش، وصاحب النظر الذي سلك طريقة الاستنباط وبلوغ الأصل بالقوة النظرية. يقول ابن عَرَبي عن هذا الأخير: «وأخذ يفكّر وينظر بعقله في ذلك. فهذا بمنزلة من أخذ العلم بالأدلة العقلية». ويقول عن الأوّل: «ومثال الثاني (أي التابع الذي قال للرسول عرّفني بذلك الطريق) مثال أتباع الرسول ومقلّديه فيما أخبر به من العلم بصانعهم»[93].

إن التابع وصاحب النظر يتفقان في عدد من الأمور منها، مثلاً، ما يتعلّق بكيمياء الطبيعة العنصرية وهي التي يفتخر بها صاحب النظر أمام التابع، غير أنه يعتمد عليها في بلوغ كيمياء السعادة. وهذا هو خطأه في نظر التابع، إذ إنه يحكم على السماوات بما كان يحكم به على الطبيعة العنصرية. يتفقان أيضاً حول شرط الصُعود إلى السماء وهو المجاهدات والعبادة. وهذا يعني أننا أمام صاحب نظر زاهد. فكلاهما سيتخلّصان من الأركان الأربعة، ولا يأخذان منها إلاّ ما هو ضروريّ للسَفَر. تعلّق سعاد الحكيم على القول التالي في **الإسراء إلى المقام الأسرى**: «ثم عرج بي حين فارقت الماء إلى أوّل سماء»، بقولها في الهامش: نرى هنا إشارة إلى مفارقة السالك لركن الماء من تكوينه فيكون بذلك قد فارق عناصر تكوينه الأربعة[94]. كما نقرأ في **التنزلات الموصلية**: «تجردت عن هذه السدفة الترابية»[95]. وكذلك قوله «فلما فارقت الماء فقدت بعضي» و«فنقص مني جزءان» و«إن الأرض أخذت مني جزأها»[96]. ماذا يعني هذا؟

إنه يعني التخلّص من الغيرية في اتّجاه الفردية. كي يتمّ الشعور بالجسد الخاص الذي سيحيا تجربة فريدة، حيث يتحوّل الأنا إلى جسد. يعني أن ما يبقى من التخلّص من العناصر هو الجسد[97]. والجسد هنا يعني الخروج عن حكم

(92) المصدر السابق، ص272.
(93) المصدر السابق، ص273.
(94) **الإسراء إلى المقام الأسرى**، تحقيق: سعاد الحكيم، ص73.
(95) **التنزلات الموصلية**، ص244.
(96) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص345-346.
(97) سعيد الوكيل، **تحليل النص السردي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص104.

الشهوات العنصرية، وبذلك انفتحت لهما السماء الأولى أو السماء الدنيا. لكن الخروج عن حكم الشهوة هو أيضاً أمر عقلي. لذلك نجد ابن عَرَبي يقول: «ولهذا قال سهل بن عبد الله التسْتَريّ: ليس للعقل فائدة في الإنسان إلاّ ليدفع به سلطان شهوته خاصة. وإذا غلبت الشهوة بقي العقل لا حكم له»[98]. ويقول أيضاً: «فبعقله يرد شهوته»[99]. ومع ذلك، فإن صاحب النظر لن يسعد بعقله في العُروج، إذ إن كل ما يحصل عليه من العلم يعرفه التابع، ولا ينعكس الأمر: «فكل ما حصل لصاحب النظر حصل للتابع، وما كل ما حصل للتابع حصل لصاحب النظر. فما يزداد صاحب النظر إلاّ غمًّا على غم»[100]. لماذا؟ لأن صاحب النظر يسلك في علمه الترتيب السببي كما هو معتاد في العلم الطبيعي، بخلاف علم التابع الحاصل من الوجه الخاص الإلٰهي الخارج عن العلم الطبيعي، أي أنه يتجاوز العلاقات السببية نحو سببية أخرى تلغي الترتيب السببي المعتاد، أي تلغي العلاقة الزمنية بين السبب والمسبّب: «فما يكون عن سبب في مدة طويلة يكون عن ذلك السبب في لمح البصر أو هو أقرب»[101]، وذلك مثل إحياء الميّت من القبر قبل البعث، أو الخلق على هيئة الطير، إلخ. ما ينتج عن ذلك أن كلا الشخصين راكبان. فالتابع على رفرف العناية، وصاحب النظر على بُراق الفكر[102]. غير أن الفكر هنا يلعب دوراً مزدوجاً: فهو يجعل صاحبه في غَمّ وليس في سعادة، كما يدفعه نحو الإيمان بما آمن به التابع إذ إن ما كان غير مقبول في العقل والنظر يراه الآن أمامه مشهوداً، فيطلب من التابع أن يسلك طريقه. غير أن هذا الأخير يقول له: حتى ترجع إلى العالم الأرضي.

والسؤال هو: ما الذي يستفيده كل من هذين من العلوم عند الصعود؟ إن صاحب النظر يحصل على ما يكون خاصّاً بالاستحالات في عالم الأجسام العنصرية، وعلى علم الاستخلاف العنصري في تدبير الأبدان، وعلى ما يعطيه استعداده ممّا له من الحكم في الأجسام العنصرية التي تحته في العالم العنصري

(98) **الإسفار عن نتائج الأسفار**، ص45.
(99) المصدر السابق، ص46.
(100) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص274.
(101) المصدر السابق، ص275.
(102) المصدر السابق، ص278.

لا من أرواحه. فيقف عند السماء السابعة إذ ليس له من العلم إلاَّ بما تحت السماوات. أمّا التابع فيعلم ما حاصل من العلم الإلٰهي في النفوس الجزئية، وعلى صورة الاستخلاف في الأجسام والأرواح معاً. والعلم بسرّ التكوين وبحقيقة «كن»، وعلى علوم الخيال ومعنى التأويل، و«فلسفة» التقليب، مثل تقليب الأمور الإلٰهيّة، وكيف يغشى الليل النهار، وعلم النِكاح، وعلم السِتْر والتجلّي، وعلم الظاهر والباطن، كما يحصل لديه اللين في الأمور فيرفق بصاحب النظر، وعلم التجلّي الإلٰهي في صور الاعتقادات، والعلم بالكرامات وعدم انقلاب الحقائق، وانقلابها فقط في الإدراك. وعلم المرايا أي حضور القلب، لا العقل، مع الحقّ في كل حال، وكذلك تمييز المراتب ومعرفة المذاهب(103).

استنتاج

ما الذي يمكن استنتاجه، وما يهمّنا هنا؟ إنه ما يلي: إن العقل له وظيفته في موطنه وهي العلم بالأجسام العنصرية، ولذلك ينبغي له أن يعي حدوده الإبستيمولوجيّة، وأن لا يزعم لنفسه العلم بما فوق طوره، لأن هذا يقتضي الإيمان والعقل القابل. يُضاف إلى هذه النتيجة نتيجة أخرى وهي أن ما يرفضه العقل ويرميه إلى الهامش يستعيده عند العُروج، شريطةَ أن يكون صامتاً مشاهداً ومُصغياً. لكن هناك نتيجة ثالثة، وهي أن العلوم غير محصورة في العقل وحده، وأن للكشف والإيمان دوراً هامًا في معرفة هذه العلوم. أما النتيجة الرابعة، فتتعلّق بالغياب الذي ينكشف للتابع فيكون سعيداً ويظهر لصاحب النظر فيزيد غمًّا على غم. وهذا يعني أن السَفَر نحو الغياب لا يكون بالأدلّة النظرية التي تشكّل حُجُباً تحول دون العلم بحضور الوجود الحقّ في الوجود المضاف. بالفعل، فإن نصوص المعراج الصّوفي حافلة بالحُجُب، وهي حُجُب لها أبعاد نفسية وفكريّة ورمزية تختلف من نص معراجي إلى آخر. وهذه الحُجُب ترتبط بمراتب الوجود، ومراتب المعرفة(104).

---

(103) للمزيد من التفاصيل راجع: الباب 167 من **الفتوحات المكيّة**. ولولا التطويل لفصّلنا القول في هذا الباب كما أن هدفنا قد حصل في ما قصدنا إليه من هذا الباب.

(104) انظر كتاب: **المعراج والرمز الصوفي، قراءة ثانية للتراث**، نذير العظمة، دار علاء الدين، ط1، 2000، ص78.

الباب الثالث

العقل والوجود في مقام «نعم» و«لا»، أو في اللقاء بين ابن عَرَبي وابن رشد: حوار بين الفلسفة والتصوّف

مُقدِّمـــة

غرضنا في هذا الفصل أن نبحث من وجهة نظر الكشف عن الدور الذي يلعبه العقل في فَهْمه للوجود، وذلك من خلال حوار نقيمه، هنا، بين مفكّرين عربيّين: الأوّل، من الشرق وهو د. نصر حامد أبو زيد. والثاني، من المغرب، وهو د. محمد المصباحي، ... لقد ركّزا اهتمامهما على لقاء ابن عَرَبي بابن رشد، والذي يحكيه الشيخ الأكبر في كتابه **الفتوحات المكية**، من دون أن ننسى وجهة نظر الأستاذ عبد الفتاح كيليطو بصدد هذا اللقاء وأيضاً وجهة نظر ساعد خميسي من الجزائر. ويهمّنا من خلال هذا الفحص، أن نبيّن قصور العقل عن الإحاطة بالوجود نظراً لنشاطه التقييدي، وتوسيع مجال الكشف بمقدار اتساع الوجود على اعتبار أن الوجود هو تجلٍّ وظهور، وأن الكشف، بخلاف العقل، شهود وحضور؛ ومن ثُمَّ تجاوز التصوُّف الأكبري للفلسفة، من دون أن يبخس الفلسفة حقها في قول الحقّ.

الفصل الأوّل

حضور ابن رشد في فكر ابن عَرَبي أو مرتبة العقل من الوجود

لماذا استحضر ابن عَرَبي ابن رشد في هذا اللقاء وكذلك غيره من العلماء والفلاسفة والأولياء في كتاباته؟ ألم يستحضر ابن عَرَبي معلمين غير أرضيين وأقطاباً؟ هل كان في حاجة إليهم لإنجاز عمله الفكري؟ إذا ما اعتبرنا الكتابة رغبة، فإن الرغبة بما هي كذلك لا تُشبع نفسها، فإذا ما تجسّدت في الكتابة لا يشبعها الحضور فتعشق الغائب الذي يشكّل لها أُفقاً مستقبليًا. مع ابن عَرَبي لا تكتفي كتابته بابن عَرَبي نفسه وإنّما تحتاج إلى آخر يكسر علاقة التطابق بينها وبين الشيخ. لم يكن حضور هؤلاء المفكّرين الأرضيين وغير الأرضيين في فكر ابن عَرَبي إلاّ سعياً نحو إثبات شيء يتجاوز وعيهم جميعاً. غير أن هذه المجاوزة في فكر ابن عَرَبي تستوجب الإقرار بوجود وعي الأشياء ـ بآثار الأسماء الإلٰهيّة فيها ـ قبل قيام وعي الذات بهذا الوعي. فليست الأشياء موادَّ غُفلاً. إنها حيّة مُسبّحة وناطقة. لذلك فإن وعي ابن عَرَبي ليس هو وعي الذات وإنّما إحضار للوعي من حيث هو آخر.

يحضر ابن رشد في فكر ابن عَرَبي كوعي منافس يدّعي لنفسه حصول حقيقة الوجود فيه، كما يحضر ابن عَرَبي في وعي ابن رشد كي يتأكد عنده البرهان. وأن يكون الكشف تجسيداً لقوله الفلسفي. في المقابل، يخلخل ابن عَرَبي هذا القول ضمن طوبولوجيا مُركّبة يكون فيها النفي قوياً. نفي يكشف عن البرهان الرّشدي كقناع يُخفي حقيقة العلم اللدني. إن فكر ابن عَرَبي، والحالة هذه، هو بمثابة حرب ضِدّ الحُجُب والأقنعة التي أقامتها التأويلات المختلفة عن الوجود في اتّجاه الكشف عن وعيها البسيط، وعمّا لا يُقال في قضيّة حمليّة.

يحضر الآخرون في فكر ابن عَرَبي من أجل صناعة إحراج يشجّع على القول والكتابة. ويتمثّل هذا الإحراج في التقييد الذي تمثّله نعم الرشدية والاتساع الذي تكشف عنه لا الأكبرية. التقييد لا يتّسع للنفي والنفي يتسع للإيجاب. لذلك قال ابن عَرَبي نعم في جوابه الأوّل. غير أنه لما اطّلع على جواب جسد ابن رشد بأنه الجواب الذي ينتظره ابن رشد منه قال لا. ينبغي أن نفهم كيف يتسع النفي كي

نفهم بأي معنى تطير الأرواح من أعناقها أو النفوس من موادها. إنه انتقال العارف من مستوى الأنا الإمبيريقي المحصور في الظروف التجريبية المادية إلى أنا خالص متحرّر من هذه الظروف. وهذا الأنا الخالص هو الصورة المكافحة، التي ترى بيصر الحقّ لا ببصرها.

إذا كان ساعد خميسي في مقاله عن «لقاء ابن عَرَبي بابن رشد وموجز علاقة الكشف بالعقل»[1]، وهو مقال وزّعه على الحاضرين في **الندوة الدّولية** عن «ابن عَرَبي في أفق ما بعد الحداثة»[2]، قد سعى إلى القيام بقراءة نقدية مقارِنة لهذا اللقاء من أجل الكشف عمّا هو ذاتيّ من جهة ابن عَرَبي، إذ إنه «يعبّر عن وجهة نظر بكثير من الذاتية والإعجاب بالنفس»[3]، وهو الذي يسرد هذا اللقاء ويحكيه وكذلك عمّا يتوافق مع مؤلفات ابن رشد من هذا اللقاء فإن د. نصر حامد أبو زيد في كتابه **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، يُلحّ على ضرورة الفصل في هذا اللقاء بين ابن عَرَبي الفتى وابن عَرَبي الشيخ، الذي يحكي ويسرد اللقاء ويتذكره. وهذا الفصل يسمح لنا ـ كما يقول ـ بفهم مُعطيات كثيرة لا يمكن أن تُفهم إلاّ به. وبناءً على ذلك يُقدّم منهجاً في التحليل يضع هذا اللقاء في السياق التاريخي للعالم الإسلاميّ عموماً والوضع الثقافي للأندلس بشكل خاص[4]، وفي الآن نفسه يسمح لنا هذا المنهج بأن نتعامل مع بِنية سردية تلعب فيها الذاكرة دوراً. يُقدّم لنا قَدْراً من الحرية للكشف عمّا هو غائب عن السرد[5].

وإذا كان ساعد خميسي ينقل في مقاله أعلاه هذا اللقاء كاملاً مبيّنًا عملية تطور الحوار بين الرَجلين من لغة الرمز المتمثّلة في نعم ولا إلى لغة العبارة المتمثّلة من جهة، في «كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلٰهي: هل هو ما أعطاه لنا النظر؟». ومن جهة أخرى، في «بين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها» مبيّناً أن العقل، هنا، يتحوّل إلى أداة منفعلة تتخلّص من

---

(1) ساعد خميسي، «لقاء ابن عَرَبي بابن رشد»، **مجلة سيرتا**، رقم 12، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 1999، ص67-73.

(2) «ابن عَرَبي في أفق ما بعد الحداثة»، **ندوة دولية**، الرباط، 2002.

(3) ساعد خميسي، مرجع سابق، ص69.

(4) نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، ص164.

(5) المرجع السابق، ص165.

قوانين العقل، وأن هذا التخلّص بمثابة طيران الأرواح من موادها، هذا من جهة ابن عَرَبي؛ وأن الكشف سيتقلّص، من جهة ابن رشد، إلى مجرّد سلوك أخلاقي يساعد العقل في عمله، على اعتبار أن الكشف خاص لا يقبل التعميم وعلى أن العقل مشترك وعام تكون نتائجه مقبولة عند الجميع، مع ابن رشد؛ وأن الكشف أشمل من العقل مع ابن عَرَبي، بحيث ينتصر كل منهما لمنهجه؛ فإننا نعلّق على هذا الفَهْم من جهتين: الأولى، هي أن ابن رشد ينتصر للبرهان وهو بخلاف العقل بمعناه العام. فهذا الأخير قد صنّف الناس أصنافاً تتماشى مع أنواع الأقيسة ومع اختلاف قدرات الناس في التصديق بالخبر. فلا يكون القول البرهاني عاماً لكلّ الناس، وإنّما يصير بدوره خاصاً، حتى وإن كانت نتائجه كونية إذ ينبغي إلجام العامّة عن هذه الكونية؛ أما ابن عَرَبي فيسعى إلى استخلاص كونية أخرى غير برهانية يصير فيها البرهان مجرّد حالة خاصة في موطن خاص لا يتعداه وهو موطن الضروريّ. أو ما يعلمه العقل بداهةً. إنها كونية التجليّات الإلٰهيَّة التي لا يتمُّ التوصّل إليها إلاّ عندما تطير الأرواح من موادها، أي عند «تجريد النفس من العوارض الشهوانية»[6]. وهو أمر يعتبره ابن رشد مجرّد مزاعم. الثانية: هي أن تطور الحوار بين الرَجلين من الرمز إلى العبارة ينتهي أيضاً بالرمز واللغز، الذي يتبدّى في طيران الأرواح والأعناق وهو قول مستفاد من الآية ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ﴾ وهذا الإلزام يستوجب طيران الكشف ليمارس السياحة الروحية في مناطق الوجود المختلفة، فلا يبقى في المواد والأجساد وفي مستوى الحضرة الحسّية. غير أن هذا الطيران هو بدوره خاص ينبغي إلجام العوام عن القيام به. إنه منهج العارفين وبرهان الصّدّيقين.

1 ـ مناقشة وجهة نظر نصر حامد أبو زيد، وعبد الفتاح كيليطو

بخلاف ساعد خميسي الذي يذكر هذا اللقاء بأكمله من دون أن يُحدث فيه تصنيفاً مُعيّناً، يكشف د. أبو زيد في هذا اللقاء عن نصوص أربعة تمثّل لقاءات أربعة. وهو إذ يقوم بذلك يعلّق على مفكّرَيْن: أولهما، عربي وهو علي مبروك.

(6) ابن رشد، **مناهج الأدلة**.

وثانيهما، غربي وهو ستيفان ستلزر Steffen Stelzer[7]. لقد سجّل أبو زيد هذه النصوص الأربعة من أجل القيام بتحليلها فيما بعد. غير أنني سأنظر إليها نظرةً أخرى، لكن بعد تلخيص هذه اللقاءات على الشكل التالي:

- الأوّل، حصل بطلب من ابن رشد. ولقد تمّ هذا اللقاء. وفيه حصل مقام نعم لا. يعني، الإجابة المُحيّرة التي تكشف عن أن البرهان مقبول في ميدان غير ميدان الكشف، وأن الكشف لا يكون مُستغرَقاً في البرهان.

- الثاني، حصل أيضاً بطلب من ابن رشد غير أنه لم يتمّ. لقد بقي أَملاً، وفيه بقي أمل ابن رشد مُعلّقاً في ما إذا كان النظر العقلي يوافق أو يخالف الكشف الصّوفي. يعني في ما إذا كان البرهان مُستغرَقاً في الكشف أم لا. إذ إن ابن رشد يقول، كما يحكي ابن عَرَبي: «هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصّني برؤيته»[8]. هذا أمر يفيد رغبة ابن رشد في فَهْم الإجابة الجامعة بين الضِدَّين: نعم ولا. وهي إجابة لا يحملها مبدأ الثالث المرفوع. ولا تقبل الدخول في مبدأ الذاتية. أي أنها خارجة عن المنطق القضوي. لم يتمّ هذا اللقاء لأن ابن رشد أدركته الوفاة. وحتى الوفاة، هنا لها دلالتها، وهي أن يبقى ابن رشد وفيًا لأرسطو. لأنه لو سلّمنا بأن هذا اللقاء قد حصل، لكان ابن رشد أعاد النظر في الأرسطية، وهو شيخ كبير. إنه فقيه وقاضٍ. ولاسيما أن حالة الكشف قد قال عنها بأنها حالة أثبتناها.

- الثالث، حصل بطلب ابن عَرَبي لكنه لم يتمّ. إذ إن ابن رشد لم يكن معنيًا بما كان يشغل ابن عَرَبي، فهو لقاء حصل في الواقعة التي فيها هذا الأخير يرى الأوّل دون أن يراه هذا الأخير. هذا اللقاء هو من باب الرؤيا غير أن أبو زيد يقول عنه بأنه قد حصل «باستدعاء إرادي من جانب الشيخ»[9]. والسؤال الذي نطرحه هنا هو: هل تتحكّم الإرادة في ما هو رؤيا وحُلم؟ ثُمّ من الذي قام له ابن رشد في الرؤيا؟ هل هو الفتى ابن عَرَبي أم ابن عَرَبي الشيخ؟ إذا اتفقنا بأن

---

(7) **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، ص167-168.
(8) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 2، الباب 15، ص373.
(9) **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، ص192.

الشيخ هو السارد فإن الفتى هو الذي حصلت له الرؤيا. وتذكُّر هذه الرؤيا لا يقتضي انتظار ابن عَرَبي حتى يصير شيخاً. إننا نحلُم لكن عندما نتحدّث عن الحُلم فإننا نتذكّره بالضرورة. ويترتّب على ذلك أن إرادة ابن رشد ليست وحدها الغائبة وإنّما إرادة ابن عَرَبي أيضاً، وهو أمر يتماشى مع المصدر الإلهامي لكتاباته التي لا تحصل عن اختيار. يضاف إلى ذلك الرأي الآخر الذي يقول بأن الشيخ الأكبر لا يكتب إلاَّ عن إلقاء رباني، أي لا تلعب ذاكرته أيَّ دور في ما يكتب. وهو أمر يؤكده أبو زيد أيضاً.

فضلاً عن ذلك، إن كان ابن عَرَبي الشيخ هو الذي يتذكّر وقائع حصلت لابن عَرَبي الفتى، فإن تذكّره ذاك لم يحصل بالطريقة العادية لفعل التذكّر كما يعالجها علم النفس، وإنّما بالكيفية التي يقرأ بها الفلاسفة كتب الأقدمين، أي بالكيفية التي يقرأ بها الشيخ الأكبر فكر ابن رشد.

- الرابع، لم يحصل بأي طلب من الطرفين غير أنه تمّ. لكن بعد وفاة ابن رشد: «فما اجتمعت به حتى درج»[10]. في هذا اللقاء تساءل ابن عَرَبي حول ما إذا كان أمل ابن رشد قد تحقّق.

اللقاءان الأوّلان أرضيّان والأخيران برزخيّان. برزخيّة الثالث روحانية خالصة، وبرزخيّة الرابع هي وجود ابن رشد ما بين الموت والبعث أي القبر، واستعداد ابن عَرَبي للرحيل بدوره إلى الشرق، وهو في الغرب أي في مراكش فضلاً عن أن حياة ابن عَرَبي نفسها برزخيّة. والملاحظ أن ابن رشد لم يكن معنيًا بما هو عليه ابن عَرَبي في اللقاء الثالث، في حين أن ابن عَرَبي كان معنيًا بابن رشد في اللقاء الرابع. وهو الذي سخّر له الأُستاذ عبد الفتاح كيليطو مقالاً رائعاً في كتابه **لسان آدم** تحت عنوان «ترحيل ابن رشد»[11]، في حين أن د. محمد المصباحي قد كشف عن أُفق ما بعد الحداثة وهو يركّز تحليله القويّ على اللقاء الأوّل حيث يقوم مقام نعم ولا[12]. سنعود إلى هذين المقالين فيما بعد.

---

(10) المصدر السابق نفسه؛ أيضاً **الفتوحات المكية**، الباب 15.

(11) عبد الفتاح كيليطو، **لسان آدم**، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، ص63-67.

(12) د. محمد المصباحي، **مقام نعم ولا**، ضمن «**ابن عَرَبي في أفق ما بعد الحداثة**»، =

إذا كان نصر حامد أبو زيد يخلص، من خلال اللقاء الثاني، إلى نوع من القراءة الرمزية التي قدّمها علي مبروك عن هذا اللقاء التي يفهم من خلالها أن آمال ابن رشد سوف تتحقّق في أوروبا، فإن ذلك يعني، في نظري، أمرين: أولهما، هو إجابة عن السؤال الذي طرحه الشيخ الأكبر في قوله الشعري التالي:

هـذا الإمـامُ وهـذه أعـمـالُـهُ　　　ياليتَ شعري هل أتت آمالُهُ؟[13]

يعني ذلك التساؤل حول تحقّق أمل ابن رشد. والجواب هو أن أمله قد أوتي في أوروبا اليونانية. وثانيهما، هو أن الفلسفة لا تعيش إلاّ في بيتها الذي هو اليونان، لأن قيام الفلسفة في غير أوروبا تعترضه عقبات كثيرة عاناها الفلاسفة في العالم العربي الإسلاميّ، في مُناخ تهيمن فيه سلطة الفقيه السلطاني، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في هذا البحث.

عدم تحقيق أمل ابن رشد في أن يلتقي ابن عَرَبي في اللقاء الثاني سيُعاد طرحه في اللقاء الرابع على شكل سؤال طرحه ابن عَرَبي نفسه. وهنا يتوجّب التعليق على قول الأُستاذ عبد الفتاح كيليطو حيث قال: «ابن عَرَبي من جهته لا يقول شيئاً، لكنه يقيد عبارة أبي الحكم الجميلة، يلتقطها ليتعظ بها وأيضاً ليرويها، ويبلّغها»[14].

أجل إن ابن عَرَبي قد اتّخذ ملاحظة أبي الحكم عمرو بن السراج الناسخ، القاضي أمام ابن جبير الفقيه الذي وافق على هذه الملاحظة، على الرغم من مشاركته في اضطهاد ابن رشد، اتخذها ابن عَرَبي موعظة، لكن لا لكي يبلّغها فحسب وإنّما لكي يعترف الفقيه ابن جبير بالمكانة الممتازة لابن رشد، أيضاً. وهو أمر لم ينبّه إليه الأُستاذ كيليطو، فضلاً عن ذلك تدخل ابن عَرَبي ببيته الشعري أعلاه بعد أن توفي الفقيه والناسخ معاً.

لماذا طرح ابن عَرَبي هذا السؤال: «ياليت شعري هل أتت آماله؟». الجواب

= منشورات كلية الآداب، الرباط، ص23-43، سنة 2003. **ندوة أكتوبر الدولية عن ابن عَرَبي، 2002**، تنسيق، د. محمد المصباحي.

(13) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 2، ص373.

(14) كيليطو، **لسان آدم**، ص65.

الممكن هو أنه رأى نفسه في الحالة التي رأى فيها ابن رشد. وكأنه يطرح سؤالاً آخر: هل ستؤتى آمالي أنا أيضاً؟ يعبّر الأستاذ كيليطو عن ترحيل ابن رشد في جملةٍ رائعةٍ ختم بها مقاله المذكور: «دفنُ ابن رشد لم ينته بعدُ»[15]. وهو في نظري حكم يصدق على ابن عَرَبي أيضاً. يعني أن آمالهما لم تتحقّقا في حياتيهما وإنّما في سَفر فكرهما من موطنهما الذي هو المغرب، وهو سَفر ما يزال قائماً. فهما معاً يسافران في عقول القراء والباحثين في التّراث العربي الإسلاميّ. يقول الأستاذ كيليطو: «ستدفن الجثة (أي جثة ابن رشد) في قُرْطُبة، لكن الكتب ستترجم إلى العبرية ثم إلى اللاتينية، ووجودها سيطبع بقوة النقاش الفلسفي حتى القرن السادس عشر... سيحيا هذا الأخير (أي جثمان ابن رشد) عند اللاتين حياة بعد وفاة ... بل ستكون له صورة، لأن وجهه سيمْثُل في عدة رسوم إيطالية»[16].

دفنُ ابن رشد وإخراجُ جثته ثانيةً ثم ترحيلها في الرسوم واللوحات الفنية، والصور، هو أمر يخالف رأي ابن رشد المتعلّق بعدم بعث الأجساد من جهة، والذي يحتكم إلى البرهان وليس إلى دور المخيلة من جهة أخرى. وقد يكون هذا عنصراً من بين العناصر التي تفسّر هذا المقام نعم ولا. يضاف إلى ذلك أن فكر ابن رشد قد توقّف في الغرب عندما حصلت الثورة على الأرسطية. وهو ما عبّر عنه القول أعلاه: «حتى القرن السادس عشر»، فينتقل العقل الرشدي إلى رسوم إيطالية. وفي المقابل لم يتوقّف فكر ابن عَرَبي، إلى اليوم، بل صار يشكّل فكراً يمكن قراءته على ضوء فكر ما بعد الحداثة، ما بعد فكر أرسطو وابن رشد[17].

في المغرب حصل اضطهاد ابن رشد وفي الشرق حصل اضطهاد ابن عَرَبي. نجا ابن رشد من الاضطهاد بالموت. ولم يكن ابن عَرَبي يهاب الموت، إذ الموت عنده يشكّل شرطاً ضروريًا للسفر في الأكوان والمقامات والمنازل والحضرات والمراتب الوجودية، بل ويتحدّث عن الموتات الأربع التي تشكّل علامات على طريق الوصول إلى مرتبة الإصغاء إلى النداء الآتي من الهدير الذي ينبع من أمواج

(15) المرجع السابق نفسه.

(16) المرجع السابق، ص66.

(17) انظر: «المداخلات» الواردة في **الندوة الدولية المنعقدة في الرباط** عن «ابن عَرَبي في أفق ما بعد الحداثة».

بحر الوجود. هناك الكثير ممّا يمكن قوله في هذا الأمر. لكن لنرجع إلى ما نحن بسبيله فنقول:

إذا كان اللقاء الثاني سيُعاد طرحه في اللقاء الرابع، وهما معاً يدوران حول الأمل، فإن اللقاءَيْن الأوّل والثالث، يدوران ـ كما يرى د. نصر حامد أبو زيد، وهو يتفق في ذلك مع ستلزر ـ ليس حول المعرفة وأدواتها وإنّما حول موضوعها الذي هو أحوال المعاد، مركّزاً في ذلك على لفظة الواقعة الواردة في هذا اللقاء: «فأقيم لي رحمة من اللّه في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه حجاب رقيق»[18]. ويفسّر الواقعة هنا بسورة الواقعة. ويعتبر أبو زيد أن هذا الفَهْم مشروع في قراءة فكر ابن عَرَبي. أتفق مع هذا الفَهْم، لكن ليس وحده الفَهْم الوحيد. إذ إن مداوي الكُلُوم لم تكن الواقعة هي وحدها عين المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام، أعني مداوي الكُلُوم[19]. عين المسألة هو: «وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها»[20]. يفهم أبو زيد هذه الإجابة المُحيّرة بأنها تشير إلى الواقعة، التي تتحدّث عن اشتراك الدنيا والجنة من حيث البناء، إذ إنهما معاً من لِبْن وآجرّ، وهذا الاشتراك هو المُعبَّر عنه بنعم غير أنهما يختلفان في المادة إذ إن لِبْنَ الدنيا من طين وتبن، ولِبْنَ الجنة من عسجد ولُجَيْن وهو المُعبَّر عنه بـ «لا» في نظر أبو زيد[21]. أجل لقد ختم مداوي الكُلُوم خطابه الموجّه إلى بنيه بهذا الاشتراك والافتراق، لكنه ذكر أموراً أخرى يمكن أن تشكّل تفسيراً لهذه الإجابة الأكبرية. ولاسيما أن هذا الخطاب هو بمثابة نصائح لا تدخل في نظام منطقي يؤدّي بنا إلى القول إن خاتمته هي حصيلة الخطاب بأكمله. فما الذي ذكره هذا القطب الإمام؟ إنه ما يلي:

يفتتح ابن عَرَبي حديثه عن مداوي الكُلُوم بحديثٍ أويسي فيه ذكر لنَفَس الرحمان الذي يأتي الرسول ﷺ من قِبَل اليمن، به يحصل تنفيس الرسول عن الكرب الذي يعانيه من الكفار. التنفيس هو حلّ لأزمة وشفاء. يقدم تصوراً جديداً

---

(18) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 2، ص373.

(19) المصدر السابق، ص372.

(20) المصدر السابق، ص169، 193، 198.

(21) أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، مرجع سابق.

للكيفية التي ينبغي أن تكون عليها العلاقة بين البشر. غير أن هذا النَفَس يكون بالقُرب لا بالبُعد، إذ الشقيّ إنّما يشقى بالبُعد والسعيد إنّما يسعد بالقُرب. وما يصدر عن النَفَس يتلقّاه صاحب النَفَس وهذا الأخير هو صاحب الشم. ابن رشد لم يكن من أصحاب الشمّ وإنّما من أصحاب النظر. الكشف ليس هو ما يعطيه النظر وإنّما ما يعطيه شمُّ رائحة النَفَس الرحماني.

إن المعرفة التي تحصل بالسمع والبصر هي التي تتأسّس على الانفصال، وهذا الانفصال هو الذي يسمح بالتعميم وإمكان البرهان والنظر، وكذلك المعرفة الميتافيزيقية. لذلك فإنهما في هذا المستوى الميتافيزيقي ليستا للقرب. في المقابل، يكون الشمّ واللمس والذوق أكثر التصاقاً بالموضوع، وأكثر قوى الإنسان حيوانية. لكن لمّا كانت الفلسفة ونظرية المعرفة عموماً تحصر قوة الشمّ وقوة اللمس في ما هو جزئي محسوس، فإنهما في الكشف الصّوفي تتحوّلان إلى قوة إدراكية تكون لها السيادة على سائر القوى. الشيء الذي يسمح بالحديث عن أصحاب الضرب واللمس من العارفين. إن هذا وجه من وجوه لا الأكبرية.

1- مداوي الكُلُوم يُطلع بنيه أو أصحابه على أسرار ينبغي سترها على العامّة خوفاً عليها منهم. ومن هنا أخذ هذا الاسم مداوي الكُلُوم لأنه استكتم هذه الأسرار: «كما استكتم يعقوب يوسف عليهما السلام حذراً عليه من إخوته»[22]، كي لا يكيدوا له كيداً. فتكون إجابة ابن عَرَبي المُحيّرة داخلة ضمن كتم الأسرار، ولاسيما أن ابن رشد لم يكن من الأقطاب في نظره، إذ خلفاء هذا القطب الإمام هم على الشكل التالي: المستسلم الذي يغلب عليه علم الدهر الأوّل أو دهر الدهور. ومن هنا تسمية الله بالدهر. تلاه مظهر الحقّ، ثم الهائج الذي ظهر بالسيف، تلاه لقمان الملقب بواضع الحِكَم، وبعده أتى الكاسب الذي تغلبُ عليه الهِمّة. يقول عنه ابن عَرَبي: «إذا أراد إظهار أثر ما في الوجود نظر في نفسه إلى المؤثر فيه من العالم العلوي نظرة مخصوصة على وزن مخصوص، فيظهر ذلك الأثر من غير مباشرة ولا حيلة طبيعية»[23] . ويقول عنه أيضاً: «وكان يقول: إن اللّه أودع العالم كلّه في الأفلاك، وجعل الإنسان مجموع رقائق العالم كلّه. فمن

(22) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 2، الباب 15، ص370.

(23) المصدر السابق، ص386.

الإنسان إلى كل شيء رقيقة ممتدة. من تلك الرقيقة يكون من ذلك الشيء في الإنسان ما أودع اللّه عند ذلك الشيء من الأمور التي أمّنه اللّه عليها ليؤدّيها إلى هذا الإنسان. وبتلك الرقيقة يحرّك الإنسان العارف ذلك الشيء لِما يريده. فما من شيء في العالم إلاّ وله أثرٌ في الإنسان وللإنسان أثرٌ فيه. فكان لهذا (الإمام) كشف هذه الرقائق ومعرفتها، وهي مثل أشعة النور»[24]. نذكر هذين القولين كي نبيّن أن الواقعة ليست هي التي تفسّر تلك الإجابة المُحيّرة: «وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها». فالعِلم بالدهر الأوّل والهِمّة والتأثيرات المتبادلة بين الإنسان والعالَم، وقدرة العارف على التأثير في مَجريات الأحداث، كل ذلك ينفلت من النظر البرهاني. فما يعطيه الكشف لا يعطيه النظر، وما يعطيه النظر يعطيه الكشف ويتجاوزه. بعد الكاسب خلفه جامع الحكم الذي أُعطي أسرار النبات.

2- العلم بالنشأة الذاتية. يتعلّق الأمر، هنا، باعتدال هذه النشأة، وهو اعتدال يقوم على ميزان الذهبية. وهذه الذهبية هي غاية الكيمياء والطب إذ إنهما معاً يزيلان العلل والأمراض. الأولى، عن المعادن. والثاني، عن الجسم الحي. وليس الطب، مثلاً، إلاّ زيادةً في الناقص ونقصاً من الزائد. أليست إجابة ابن عَرَبي معتدلة تجمع بين نعم ولا؟ هل هي تردد كما يقول د. المصباحي؟ لنترك الإجابة عن هذا السؤال إلى حين، فنقول: إن اعتدال الأخلاط في هذه النشأة يفيد أن من يعتدل جسمه تصح رؤيته ورويته ويتمكّن من الصعود إلى أعلى. إن هذا أمر يمكن تبيّنه في قصة **حيّ بن يَقْظان** للفيلسوف ابن طُفَيْل معلم ابن رشد. فليُنظر هناك.

إن الإنسان في وجوده الأصلي يقوم على الذهبية، على الصحة، غير أنه تعتريه الأمراض التي تحصل له من الأعراض والأغراض. ومداوي الكُلُوم يريد إرجاع الإنسان إلى صحته وهذا الإرجاع يقتضي العلم بالكيمياء في النشأة الإنسانية.

يعرض أبو زيد هذه القصة، **قصة حَيّ بن يَقْظان**، كمحاولة من ابن رشد لحل إشكاليّة أطلق عليها أبو زيد اسم: «الحقيقة المزدوجة»، التي هي تعبير عن اللقاء بين البرهان والعرفان، حيث يجد هذا الأخير مكانه ضمن الأوّل. وهذا اللقاء ظلّ

(24) المصدر السابق نفسه.

سجين التعبير عن الفلسفة العقلية بأسلوب الرمز والاستعارة. هذه الحقيقة المزدوجة يُعبِّر عنها كما يلي: «يتبدّى ذلك في تساؤلات 'حي' عن الحكمة في توظيف التمثيل والمجاز في التعبير عن الحقائق»[25]. يعني ضرورة تبليغ نتائج البرهان بأسلوب غير برهاني. ويقدم ابن رشد حلاً لهذه المشكلة في تصنيف الناس إلى فئات ثلاث[26]. وهو تصنيف أراد ابن رشد من خلاله نقد طريقة البرهان الكلامي التي مزّقت الشرع وفرّقت الناس. بل إن المتكلّمين باستعمالهم قياس الغائب على الشاهد جعلوا من اللّه «إنساناً أزليًا» وهو أمر يرفضه ابن رشد وابن عَرَبي معاً. ربّما أن هذا يفسّر نعم الأكبرية. ولمّا كان التمثيل الجسماني، أي التمثيل بالصورة أقرب إلى العامّة من التمثيل الروحاني، فإن ابن رشد قد وجد حلاً عند الغزالي في كتابه **مشكاة الأنوار**، باعتباره يُقدّم طريقاً لا يصعب فَهمه عن العامّة، حيث يوصف الحقّ بأنه نور. ومن هذا المنطلق يمكن أن نقول بأن ابن رشد يعترف بالمنهج الصّوفي كمنهج لتقريب معرفة اللّه إلى العامّة. يعني أن ابن رشد قَبِل نعم الأكبرية ولم يقبل النفي. وهذا النفي يُفهم منه بأن التصوّف ليس للعامّة هو أيضاً وإنّما للعارفين.

ويبدو لي أن ابن عَرَبي أجاب عن سؤال ابن رشد تمثيلاً ومجازاً، ليس لأنه من العامّة في تصنيف ابن رشد، وإنّما ربّما لأن ابن رشد من أهل الظاهر في تصنيف ابن عَرَبي، ولذلك خاطبه مجازاً. لم يكن ابن طُفَيْل ولا أرسطو من معلّمي الشيخ الأكبر، وإنّما كان الخضر الذي يحكي عنه مداوي الكُلُوم. إذ إن هذا الأخير يمتدّ علمه إلى العلم «بأسرار إحياء الموت»[27]. إنه علم بركة وخصب وإنتاج واهتزاز وامتلاء وتجديد. فالخضر كما يقول عنه الرسول ﷺ **«ما قعد على فروة إلاّ اهتزت تحته خضراء»**[28].

3- العلم بأن العالم ما بين النقطة والمحيط وأن «الأقرب إلى المحيط أوسع من الذي في جوفه، فيومه أكبر ومكانه أفسح ولسانه أفصح»[29]. ومن هذا المعنى

(25) أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، ص181.

(26) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**. تحقيق: ألبير نصري نادر، دارالمشرق، ط3، 1986.

(27) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفر 2، ص369.

(28) المصدر السابق نفسه.

(29) المصدر السابق، ص374.

خرج العِلم بأن العالَم إنسان كبير وأن الإنسان اختصار للعالَم في الجزئيّة وإن كان يضاهيه في المعنى. إن الوجود بهذا المعنى هو دائرة محيطها هو الممكنات ومركزها هو الاسم الجامع الله وذلك بخلاف الأفلاطونية المحدثة التي تنظر إليه كبنية خطّيّة تسير من الواحد أو الأوّل إلى آخر الموجودات الأرضية[30].

4- الإخبار بوجود الأبدال السبعة التي تحكم الأقاليم السبعة قلوبهم تكون بحسب سلطان اليوم والساعة. يحصلون على علوم كثيرة تبعاً لموقع كل منهم ضمن فَلَكه وإقليمه. هل يمكن أن تخضع علوم هؤلاء لِما ينتهي إليه النظر؟ الجواب طبعاً لا.

إن هذه العناصر الأربعة يمكن أن تشكّل مجتمعةً موضوع هذا اللقاء، وليس الواقعة فقط. نقول هذا الأمر ونحن نتّفق مع حامد أبو زيد الذي يقول بمشروعيّة مثل هذه القراءة. وهو أمر نتبيّنه من خلال قراءة ميشال شودكيفيتش أيضاً[31]. إن الموقع الذي يحتلّه هذا اللقاء في «الباب 15» من **الفتوحات المكيّة**، مسبوق بالحديث عن مداوي الكُلُوم كما أنه متبوع بالحديث عنه بعد ذِكْر هذا اللقاء. إنه موقع شبيه بالموقع الذي يحتلّه حديث القرآن الكريم عن الصلاة الوسطى في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾[32].

في اللقاء الثاني بحسب تصنيف نصر حامد أبو زيد، يميّز هذا الأخير في السؤال الذي طرحه ابن رشد بين سؤالين: سؤال ابن رشد هو: «**كيف** وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلٰهي، **هل** هو ما أعطاه لنا النظر؟»[33]. ونظراً لكون أبو زيد فهم الإجابة المُحيّرة «نعم ولا» على أن «نعم» إجابة عن السؤال كيف و«لا» إجابة عن السؤال هل، فإن هذا يعني تحويلاً للسؤال كيف؟ إلى السؤال هل؟.. بحيث يكون السؤال الأوّل هو: «**هل** وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلٰهي؟» والسؤال الثاني هو: «**هل** هو ما أعطاه لنا النظر؟».

هذا الفصل بين السؤالين يشرح في نظر حامد أبو زيد مقام «نعم» و«لا».

---

(30) أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، ص203.

(31) انظر هذه القراءة النسقيّة لابن عَرَبي في هذا البحث: عن «الكتابة النسقية».

(32) انظر تفسيراً لهذا الموقع في هذا البحث، في «هرمينيوطيقا ابن عَرَبي».

(33) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 2، ص373.

بحيث تكون الإجابة عن السؤال الأوّل هي: **نعم**، لقد وجدنا الأمر في الفيض والكشف الإلٰهي. أبو زيد، هنا، يفهم حرف السؤال «كيف» بأنه مماثل لحرف السؤال «هل» وليس الأمر كذلك، كما سيتبيّن لنا ذلك بعد قليل. والإجابة عن السؤال الثاني هي: «لا» فهذا الأمر لا يعطيه النظر[34].

إن القول بأن «نعم» إجابة عن حرف السؤال «كيف؟» هو قول لا يستقيم، إذ إن لكلّ حرف من حروف السؤال موضوعه[35]، كما أنه يفرض استراتيجية في الإجابة عن موضوعه. فلا يتحوّل «كيف» إلى «هل». إذ الإجابة عن «كيف...؟»، لا تكون هي «نعم» أو «لا». وإنّما بإظهار صيغته ـ موضوعه أو كيفيّته أو هيئته. إنّما الإجابة بـ «نعم» أو «لا» تكون للسؤال الذي يبدأ بـ: «هل... ؟». وهذا الأمر لا يغيب عن ابن عَرَبي نفسه الذي تحدّث عن أمهات المطالب العلمية.

نستعين، هنا، بما يقوله المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في كتابَيه: **كتاب الحروف**،[36] وكتاب **الألفاظ المستعملة في المنطق**[37]. إن حروف السؤال عند أبي نصر الفارابي لها معنيان: الأوّل، هو المعنى الذي وُضعت من أجله. والثاني، هو المعنى المستفاد من استعمالها على سبيل الاتساع في الكلام والاستعارة والمجاز. هذا المعنى الأخير يُستعمل في الخطابة والشعر والجدل والسفسطة وذلك ليُتوهم بأنه يُشير إلى المعنى الأوّل. أو ليتمّ به تزيين الخطاب عند الكلام. أما في الفلسفة فلا تُستعمل إلاّ بالمعنى الأوّل الذي وُضعت من أجله. ويترتّب على هذا التمييز سؤال: هل يلجأ ابن رشد إلى المعنى الثاني في حواره مع ابن عَرَبي، وهو الذي سعى إلى إخراج الاستعارة والجدل والسفسطة من حقل الفلسفة؟ هل خاطبه بسؤال غير فلسفي كي يتّسع السؤال «كيف» ليشمل موضوع السؤال «هل»؟. لقد حصر المعلّم الثاني حروف السؤال في خمسة، قام بتفصيل القول فيها في هذا الكتاب

---

(34) أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عربي**، ص170.

(35) انظر: الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1990.

(36) المصدر السابق، ص165.

(37) الفارابي، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1986.

وهي: ما...؟، أيُّ...؟، هل...؟، لم...؟، كيف...؟. ونحن يهمّنا هنا كيف...؟ وهل...؟

يرى الفارابي أن حرف السؤال «كيف» له مقصد خاص وله أمكنة خاصة به. فهو يقترن بشيء مفرد، أو بما يجري مجرى المفرد من المركبات التي تركيبها تركيب تقييد واشتراط. فيكون المطلوب به ليس هو الماهيّة المجرّدة للموضوع، وإنّما الجزئيات التي يلتئم منها، وهذا في بادئ الرأي. يعني أننا نطلب به قوام ما يتكوّن منه الموضوع، أي ماهيته في مادة معيّنة. وليس ماهيته المجرّدة عن المادة. فماهيته المطلوبة بهذا الحرف تعني هنا شكله، وصيغته وهيئته. فعندما نطرح السؤال: كيف انكساف القمر؟ فإنّما يطلب ماهيّة الانكساف في مادته أي الأجزاء التي يلتئم منها الانكشاف[38].

يقول الفارابي في **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**[39]: «والحرف الذي يقرن بالشيء فيدل على أنه مطلوب معرفة صيغته بالجملة فهو حرف كيف (...) إمّا صيغة ذاته وإمّا الخارجة عن ذاته».

ويترتب على ذلك أن حرف السؤال «كيف» في سؤال ابن رشد: «كيف وجدتم الأمر في الفيض والكشف الإلٰهي؟» يمكن أن يطلب به صيغة الأمر الذاتية وهي التي تُسمّى بالكيفية الجوهرية لهذا الأمر الذي هو الواقعة، أو صيغته الخارجيّة التي هي كيفية عَرَضيّة لهذا الأمر. كما يمكن أن يحلّ محلّه بالنسبة إلى موضوعنا: «**ما هو** الأمر في الفيض والكشف الإلٰهي؟» **وأي شيء** هو الأمر في الفيض والكشف الإلٰهي؟ وليس **هل** وجدتم الأمر في الفيض والكشف الإلٰهي؟ كما زعم ذلك أبو زيد؛ ما دام قد أجاب عن السؤال «كيف» بنعم، في حين أن الإجابة عن «كيف» هي إجابة عن الكيفية والوضع وليس عن التحقّق والوجود.

إن حرف السؤال «كيف» قد يُطلب به هيئة المحمول في القضيّة، فيما إذا كان موجباً أو سالباً. كما يمكن أن نطلب به السبب. أي السبب الذي يجعل من الشيء أن يكون على حالٍ ما، كأن نسأل عن السبب الذي يجعل من الأرض أن تكون كروية الشكل. فنقول كيف صارت الأرض كروية؟ فيكون السؤال هو: ما هو

---

(38) الفارابي، **كتاب الحروف**، ص198.

(39) الفارابي، **كتاب الألفاظ**، ص52.

السبب الذي جعلكم تجدون الأمر في الكشف والفيض الإلٰهي هل هذا السبب هو النظر؟ يعني كيف اعتقدتم الأمر في الكشف... ؟ فيكون سؤال ابن رشد متعلّقاً بالاعتقاد الذي يتوزع بين النظر والكشف. وهنا لا يمكن استبدال «كيف» بـ «هل» لأن «كيف» يطلب ما هو مستقر عند المسؤول من العلم بالأمر، في حين أن «هل» يتعلّق بما ليس عند السائل من العلم الذي استقر عند المسؤول،.إذ يطلب منه أحد الاحتمالين، «نعم» أو «لا».

نقول، بعبارةٍ أخرى: السؤال «كيف؟» يتعلّق بما هو مقرر في الاعتقاد أو في ذهن المخاطب. وليس بما هو متحقّق بالفعل. أما السؤال «هل؟» فيتعلّق بالاحتمال، الذي يقرّر أحد الاحتمالين الذي يكون متحقّقاً في الوجود. إمّا «نعم» وإمّا «لا». ولذلك، فإن حامد أبو زيد لم يفلح في تأويله. إذ إن الحرف «كيف» أقوى في الدلالة من حرف «هل» في حوار جدلي أو خطابيّ. فابن رشد طرح سؤالاً جدلياً. لذلك أجابه الشيخ الأكبر هذه الإجابة الجامعة بين «نعم» و«لا». وهذه الإجابة إجابة تعي مسلك الحوار الجدلي الذي يقود في النهاية إلى انتصار ابن رشد على ابن عَرَبي. غير أن الشيخ الأكبر لم يقرّر احتمالاً بعينه، وإنّما قرّرهما معاً، أي خارج الهوية والماهيّة والإنيّة، كي يجرَّ ابن رشد خارج اللغة، وخارج الخطاب الذي يشكّل المجال الوحيد للقول الجدلي، وخارج الترابط العلائقي الذي يؤسّس الماهيّة في اللغة، إلى التحقّق العيني للأمر/الوجود في المُشار إليه وليس في الماهيّة التي هي صنيع القول والخطاب[40].

إن حامد أبو زيد وهو يعتبر الإجابة بنعم على السؤال كيف؟ يظن أن ابن رشد يطرح على ابن عَرَبي سؤالاً فلسفيًا. لكن كيف سيُطرح مثل هذا السؤال على فتىً لم يطر شاربه بعدُ؟ إذا ما اعتبرنا الفصل بين الفتى والشيخ السارد؟ يضاف إلى ذلك أن حرف السؤال «كيف» لا يندرج ضمن السؤالات الفلسفية مثل الحرف «هل» وإنّما أكثر استعماله في الجدل والخطابة والسفسطة. فهل هذا يعني أن ابن رشد طرح سؤالاً جدليًا وآخر فلسفيًا؟ وأن ابن عَرَبي أجاب بالإيجاب عن السؤال الأوّل وبالنفي عن السؤال الثاني؟ هل قبِلَ منه سؤالاً جدليًا ورفض سؤالاً فلسفيًا؟ إن الجواب بـ «نعم» أو «لا» إنّما يكون أحدهما في السؤال الذي يكون

(40) انظر للمزيد من التفاصيل: محمد المصباحي، **تاريخ الوجود والعقل**.

التصريح به بالنقيضين معاً، أي الكشف والنظر. ولذلك فإن التصريح بالمتقابلين أو المتناقضين في السؤال، لا بدّ من أن يحمل جوابه لَبْساً إذا كان بأحد الاحتمالين، إذ يبقى الاحتمال الثاني بلا إجابة. إما «نعم» وإما «لا». وهذا اللَّبْس هو الذي يسعى إليه ابن رشد لكي يدفع الفتى ـ الشيخ عبر سلسلة من الحجج الإقناعية لقبول ما يُصادر عليه. غير أن الشيخ الأكبر أجاب بالاحتمالين كي يرفع عن جوابه هذا اللَّبس ولكي يوقع اللَّبْس في سؤال ابن رشد نفسه. إذ إن هذا الأخير يريد أن يخضع الوجود للمعرفة أو للعقل وابن عَرَبي يريد أن يخضعهما معاً للوجود، الذي هو برزخيّ. ومن الواضح أن المتقابلات والنظرية الضِدّية قد خلقت في فكر ابن رشد الأرسطي عدداً من المشكلات المعقّدة التي قام د. محمد المصباحي بكشف النقاب عنها في كتابه: **تحوّلات في تاريخ الوجود والعقل**. فليُنظر هناك.

ربّما أن حامد أبو زيد يميّز بين السؤالين كي يُظهر أن الأمر هو المقصود بالواقعة، بالعلاقة بين الدنيا والجنة، بأحوال المعاد. لكن، في نظرنا، لمّا كان الأمر أوسع في الدلالة من الشيء، وكان المعلوم أوسع منهما، إذ يشمل الوجود والعدم معاً، يمكن أن نقول عنه، بأنه أنكر النكرات، فإنه يحمل دلالةً أكثر من الواقعة. لذلك، يبدو لي أن المقصود بالأمر إنّما هو الوجود. فالوجود أعمّ من الواقعة. ولذلك سيكون السؤال هو: كيف وجدتم الوجود في الفيض والكشف الإلٰهي؟ هل هو ما يعطيه النظر الفلسفي؟. نقول ذلك، لأن السؤال طرحه الفيلسوف، وأن ما شغل الفلاسفة، مع أفلاطون وأرسطو وغيرهما إنّما هو مشكلة الوجود، وليس الواقعة، إذ إن بلوغ الحقيقة عند الفلاسفة يتأسّس على نظرية الوجود أوّلاً. فيكون الإشكال هو: إنني أنا ابن رشد أعتبر الوجود هو ما يعطيه العقل لا غير. ونظراً لكونك فتىً خارقاً أطرح عليك السؤال التالي: هل الكشف يؤكد ما يؤكده العقل بصدد الوجود ولا يزيد عليه؟

لكن لمّا كان العقل الفلسفي بحكم برهانيّته يستبعد الأقوال الشعريّة، والتخييليّة والجدليّة من دائرة القول الحقّ، فإن أقرب فَهْم إلى مفهوم الأمر أي من الوجود هو أن يتحقّق الفيلسوف المشّائي من إثبات قرّره وهو قوله: «وأما الصّوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية، أعني مركّبة من مُقدّمات وأقيسة، وإنّما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقى في النفس عند تجريدها

من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالمصادرة على المطلوب»[41]. يريد ابن رشد أن يتحقّق من هذا الزعم عند الفتى وهو يشكر اللّه تعالى، لأنه «كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة، ولا قراءة»[42]. يعني أنه أمام فتى يمكن أن يُقدّم إليه جواباً يقبله منه. لكن ابن عَرَبي لم يحقّق له هذا الأمل، إذ أجابه بلغز، كان من نتيجته أن اصفرّ وجه الفيلسوف «فأخذه الإفكل وقعد يحوقل»[43]. وكأن ابن عَرَبي يعيب على ابن رشد قراره بصدد طرق الصّوفية.

إن نعم الأكبرية ليست إجابة عن العثور على الأمر/الوجود في الكشف، فحسب، وإنّما هي توضيح لمفهوم النظر. فالنظر في الفلسفة عقلي، وهو في التصوّف يقوم على البصر والسمع والمشاهدة والبصيرة. إنه رؤية الروح. فالوجود مثلاً، لا يُرى إلاّ بعين الروح وليس بالعين الحسية[44]. نعم للنظر، ولا للنظر الذي يقوم على القياس والمماثلة.

يتدارك حامد أبو زيد فَهمه للإجابة «نعم ولا» فيُقدّم إلى القارئ التوضيح التالي: «ومن الصعب لغوياً اعتبار ابن رشد سأل الفتى سؤالين. بل سأله سؤالاً واحداً يتعلّق بمواصفات المعرفة التي تحصّلت للفتى، أي هو سؤال عن الكيفية إذا كانت هذه المواصفات مماثلة كيفيًا لمواصفات المعرفة النظرية أم لا»[45]. في الحقيقة، أننا لسنا أمام سؤال واحد، وإنّما أمام سؤالين فعلاً، لكن شريطة أن يكون السؤال الأوّل يتعلّق بالكيفية، وهو سؤال جدلي والثاني فلسفي يتعلّق باتخاذ قرار بهذا الصدد. كيف يمكن أن نفسّر أننا بالفعل أمام سؤالين وليس أمام سؤال واحد؟

---

(41) ابن رشد، **مناهج الأدلة**.

(42) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 2، ص373-374.

(43) المصدر السابق، ص373.

(44) أفلاطون، كتاب **الجمهورية**، ترجمة: فؤاد زكريا، الكتاب السادس. يميّز ابن عَرَبي نفسه بين عين الحس وعين الخيال. لكن هذا لا يعني أنه أفلاطوني بدليل أن أفلاطون نفسه يعطي الأهميّة إلى اللوغوس الذي يؤسس العلم، وليس إلى الخيال الذي يبقى عنده مرتبطاً بالحس.

(45) أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، ص170.

يبدو لي أن ابن عَرَبي قال نعم لابن رشد من حيث إنهما يتفقان في انتقاد طريقة علماء الكلام. وفي كونهما يعتبران أن الحقيقة غير محصورة في معتقدٍ ما. «كيف وجدتم طريقة المتكلّمين في فَهْمهم للأمر؟ هل هو ما يعطيه لنا الفيض والكشف الإلٰهي علماً بأن طريقتهم لا يسمح بها النظر الفلسفي؟». والجواب عن هذا السؤال نجده من جهة، في كتاب **فصل المقال**؛ ومن جهة أخرى، في «مُقدّمة» كتاب **الفتوحات المكيّة**. وذلك في الوصل المتعلّق بالفرق بين العلم النبوي والعلم النظري. ففي هذا الوصل تقوم منهجيّة شبيهة بمنهجيّة الفيلسوف المشائي. ويتعلّق الأمر بالمشاركة في الدين. وهذه المشاركة ليست ضروريّةً لقول الحقّ ولقول الوجود. إن المشاركة في الدين هي أيضاً الاختلاف في الدين، إذ إن مثل هذه المشاركة ليست موضوعية، وإنّما هي فقط نموذجية. يعني أنها تقوم على أساس ذاتي. فالحقّ يمكن أن يصدر عن الكافر. وهذا ما جعل ابن رشد يطلب الحقّ في كتب الأقدمين وهذا ما يؤكده ابن عَرَبي حيث يقول: «ولا يحجبنك أيها الناظر في هذا الصنف من العلم الذي هو العلم النبوي الموروث منهم ـ صلوات الله عليهم ـ إذا وقفتَ على مسألة من مسائلهم قد ذكرها فيلسوف أو متكلّم أو صاحب نظر في أي علم كان فنقول في هذا القائل الذي هو الصّوفي المحقّق: إنه فيلسوف، لكون الفيلسوف ذَكَر تلك المسألة وقال بها واعتقدها، وإنه نقلها منهم وإنه لا دِين له، فإن الفيلسوف قد قال بها ولا دِين له. فلا تفعل يا أخي. فهذا القول قول من لا تحصيل له. إذ الفيلسوف ليس كل عمله باطلاً. فعسى تكون تلك المسألة فيما عنده من الحقّ، ولاسيما إن وجدنا الرسول ـ عليه السلام ـ قد قال بها (...) فإن كنا لا نعرف الحقائق فينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعيّنة وأنها حق، فإن الرسول ﷺ قد قال بها أو الصاحب أو مالكاً أو الشافعي أو سُفيان الثَّوْري»[46].

ما الذي يمكن استخلاصه من هذا النص الذي يفيدنا في هذا المقام؟

1- إن ابن رشد يجعل من البرهان الأرسطي أساساً لقول الحقيقة، ويستبدل المشاركة في الدِين بالبرهان. لذلك فإنه يجد للقرآن حُجّته في نظام الفلسفة. وكل ما في القول النبوي ينبغي على البرهان أن يبرّره، تبعاً لقاعدة التأويل حيث يكشف

(46) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 1، فق80 و81، ص145.

البرهان عن الباطن الذي يوافقه ويوافق القول النبوي، إن كان ظاهر هذا القول يخالف البرهان. ويبدو لي أن البرهان بهذه الكيفية يُفقر اللغة ويضيّع المعاني التي لا يقبلها. وأن أكثر ما يقبله، شكلي، فارغ من المضمون الحضاري. إن الممارسة البرهانية هي ممارسة للحصر والتقييد، إذ إنها ترتكز على الأعراض الذاتية للشيء دون اهتمام بأعراضه الثانوية، التي تعبّر عن جوانب غنيّة منه. فضلاً عن ذلك إن ابن رشد ينقل مركزية معيار الحقيقة من الحضارة الإسلاميّة إلى الحضارة اليونانية، ولم يتنبه لضرورة تكسير المركز ذاته. عدم تكسير المركز يمنع ابن رشد من أن يتمَّ التفكير فيه في أُفق ما بعد الحداثة. والنتيجة هي أننا قد عثرنا على الوجود في القول النبويّ بكيفية ليست هي الكيفية نفسها التي يقول بها الفيلسوف الحقيقة. وإننا قد وجدنا الأمر في الكشف شريطة أن يكون النظر قد كشف هذا الأمر بشكل جزئي فقط.

2- مع ابن عَرَبي تقوم الفكرة نفسها في اتّجاه معاكس لاتّجاه ابن رشد. إن الذي يعطي المشروعيّة للحقيقة في الفلسفة، ليس هو البرهان الأرسطي وإنّما هو القول النبوي. لكن القول النبوي ليس يعني المشاركة في الدين. فالأنبياء متفقون إذ يَصدرون عن أصل واحد، وإنّما الاختلاف حاصل بين الفلاسفة والعلماء، وأهل العقائد. لكنّ عند هؤلاء نصيب من الحقّ. ثُمَّ، إن ما يقوله الفيلسوف ليس كلّه باطلاً؛ ويترتّب على ذلك أن يتأسّس الخطاب الفلسفي على الفَهْم الصّوفي للقول النبوي، يعني ذلك أن التصوّف هو فلسفة إذا ما أقصينا جوانب الباطل منها. لذلك، فإن ما يقوله المتكلّم، أيضاً، ليس كلّه باطلاً، بخلاف ابن رشد الذي حمّلهم مسؤولية الابتعاد عن الأصل عن أرسطو وعن **القرآن** معاً، ونشرهم، من ثمة للبدعة[47].

3- نعم للفلسفة، شريطة أن تُفهم صوفيًا ونبويًا. لا للفلسفة، إن التَزَمَتْ بالتقييد، وبحصر الوجود في دائرة الأقيسة والبراهين. فالأمر لا يتعلّق بتديّن الفيلسوف أو عدم تديّنه. يقول: «وأما قولك أن الفيلسوف لا دِين له، فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل. وهذا مدرك بأوّل العقل عند كل

(47) انظر مقالاً لعلي أومليل عن: **الأصل والبدعة في** مقاله «التأويل والتوازن»، ص225 وما بعدها، **ندوة ابن رشد المنعقدة في** الرباط عام 1978.

عاقل»[48]. إنّما ينبغي أن نثبت قول الفيلسوف إن كان يوافق القول النبوي، وليس أن نرفضه لأنه غير مشارك لنا في المِلّة.

4- ما يصدق على الفيلسوف يصدق على الصّوفي. يقول ابن عَرَبي منبّهاً المعترضين على الفلسفة والتصوّف: «فقد خرجت (يا أخي) باعتراضك على الصّوفي، في مثل هذه المسألة، عن العلم والصدق والدين، وانخرطت في سلك أهل الجهل والكذب والبهتان ونقص العقل والدين وفساد النظر والانحراف»[49]. ألا يذكّرنا هذا القول بما قاله ابن رشد وهو يتحدّث عن علاقة ثلاثية بين الفيلسوف الحقيقي والمتفلسف والمعترض من أهل الرسوم؟ يقول: «وليس يلزم من أنه إن غوى غاو بالنظر فيها، وزل زال إما من قِبَل نقص فطرته، وإما من قِبَل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قِبَل غلبة شهواته عليه، أو أنه لم يجد مُعلّماً يرشده إلى فَهْم ما فيها، أو من قِبَل اجتماع هذه الأسباب فيه أو أكثر من واحد منها أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها. فإن هذا النحو من الضرر الداخل من قِبَلها هو شيء لحقها بالعَرَض لا بالذات»[50]. لكن، إن كان ابن رشد يدافع هنا عن مشروعيّة الفلسفة فإن ابن عَرَبي يدافع عن مشروعيّة التصوّف، وهذا أمر سيتّضح عندما نتحدّث عن مشروعيّة الخيال. وكلاهما يعترضان على الذي يكون ترتيب فكره سيّئاً وفَهْمه منحرفاً، وعقله ناقصاً، ونظره فاسداً، بل وخارجاً عن الدِين ومنخرطاً في سلك الجهال، ومع ذلك، يعطي لنفسه الحقّ في الاعتراض على أهل الحقّ. نعم، إذن، للدفاع عن أهل الحقّ ولو كانوا غير مشاركين لنا في الدِين، لأن الحقّ ذاتي والباطل عَرَض. وعليه، فإن الحقّ القائم في الفلسفة ذاتي والباطل فيها عَرَض حاصل عن المتفلسف. إن هذا وجه من هذا المقام، الذي حصل فيه الاتفاق بين الفتى والشيخ. وقد يفسّر اتفاقهما هذا سفرهما معاً في اتّجاهين مختلفين، يطلبان الحقّ.

5- لكن الحقّ عند ابن عَرَبي لا يُطلب من الفيلسوف فحسب، أو من الفقيه فقط، مثل مالك والشافعي، وإنّما يُطلب أيضاً من الزاهد والمتصوّف، من

---

(48) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 1، ص146.

(49) المصدر السابق نفسه.

(50) ابن رشد، **فصل المقال**، مرجع مذكور، ص33.

سفيان الثوري، أو من شيبان الراعي مثلاً، أي يُطلب من الذي بلغ مقام القربة. هذا ما يمكن تأكيده عندما يتحدّث الشيخ الأكبر عن الاجتهاد في الدِين. يقول في كتابه **القربة**: «ومن هذا المقام حكم المجتهدين من علماء الإسلام إذا اجتهدوا يلوح لهم منه تجلّيات يعرفون بها الأحكام بتعريفها ولا يعرفونها فينسبونها إلى نظرهم لجهلهم بهذه المرتبة. ثم إذا رأوها على من ليس بمجتهد وهو يحكم وقد أخذ ذلك بعينه من غير طريقة الاجتهاد المعلوم... أفتوا بقتله وشهدوا بزندقته، وقالوا هذا لا يجوز ولا يحل. ولو قيل لهم: هذه الشروط التي وضعتموها للمجتهدين في دِين الله هل هي وضعكم فلا كرامة لكم. وإن كنتم نقلتموها عن رسول الله ﷺ، فإن كان عن وضعكم فلا كرامة لكم. وإن كنتم نقلتموها عن الكتاب والسُنّة والإجماع على من يقول به فهاتوا الدليل. فإن قالوا: قال رسول الله ﷺ: «لكل مجتهد نصيب. وإذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإذا أصاب فله أجران» قلنا: صدق رسول الله ﷺ، وفهمتم بعض مقالته لا غير. نحن ما اعترضنا عليكم في المجتهد وإنّما كلامنا في شروط المجتهدين مَن نصبها لكم. وسلّمنا ما اشترطموه في المجتهد، فلنطالبكم بماذا حصرتم وجوه الاجتهاد في ذلك، بل ذلك شروط المجتهد النقلي وللاجتهاد طريقة أخرى، وهي تصفية النفس وتزكيتها وتحليتها بالأخلاق الحميدة وتخلّقها بالخُلْق الرباني لتهيئتها واستعدادها لقبول العلوم من الله تعالى. فإذا صفي المحل بهذا النوع من التصفية، لاح له علم الحقّ في مسألة من مسائل الأحكام، مثل ما لاح للمجتهد عندكم، فاختلف الطريقان واتحد الحكم. فبأي وجه أخذتموه من الشافعي ولم تأخذوه، مثلاً، من شيبان الراعي صاحبه؟ والعلم للّه ليس لكم وإنّما لكم الاجتهاد والنظر»[51].

لقد قمنا بتسجيل هذا النص، لطوله، كي يساعدنا على فكّ شَفْرَة هذا المقام كما يلي:

أ - مصدر الحقّ، والاستماع إلى نداء الوجود هو القول النبوي الذي (يُلقي السمع وهو شهيد)، إذ العلم للّه لا للنظر والاجتهاد. غير أن النظر والاجتهاد يصيبان بعض الحقّ. نعم للنظر سواءٌ كان فقهيًا أو فلسفيًا. لكن

(51) ابن عَرَبي، **كتاب القربة**، ضمن مجموع **الرسائل الإلٰهيّة** لابن عَرَبي، حققه ووضع حواشيه: د. إبراهيم مهدي، مؤسسة الموارد الثقافية، بيروت، ط1، 1991، ص26-27.

مصيبته تكمن في التقييد، تقييد شروط المجتهد في ما يقوله الفقيه فحسب وتقييد شروط القول الحقّ في الفلسفة. لا غير.

ب ـ يقوم ابن رشد بتطهير الفلسفة من الأقوال غير البرهانية، ويتّجه بذلك نحو حصر الوجود في العقل الفلسفي، ويقوم ابن عَرَبي بتوسيع قاعدة الاجتهاد لتشمل الفعل الصّوفي أيضاً. فالأوّل يقيّد والثاني يوسّع.

ج ـ يلتقي ابن رشد مع ابن عَرَبي في كونهما ينتقدان الفقهاء الذين يحصرون القياس في القياس الشرعي، وهو أمر لا يقبله ابن رشد، إذ للقياس العقلي أيضاً مشروعيّته الدينية، إذ الأوّل يخص الظنيات أو الجانب العملي، والثاني يمتد إلى اليقينيات أو الجانب النظري. في حين أن ابن عَرَبي يوجّه نقداً مزدوجاً، إلى الفقيه الذي لا يعترف بشروط أخرى للاجتهاد تأتي من التصوّف، وإلى ابن رشد الذي يعتبر الطُرُق الصّوفية في النظر بأنها طُرُق مزعومة لا غير. فابن عَرَبي يقرّ، مثلاً، بالقياس وإن كان لا يحبّذ استعماله. من هنا إقراره بأهميّة الاختلاف، وقربه إلى فكر ما بعد الحداثة، بخلاف ابن رشد الذي ظلّ وفيًّا لأرسطو، بل كان من المفروض عليه، ووفاء منه للمهمّة التي انتدبها لنفسه أن يقوم بتطهير الأرسطية ممّا علق بها من الفكر اللاحق عليها ـ كما يقول د. المصباحي[52]. هل ينبغي أن نستنتج من ذلك أن سلطة البرهان الذي يقوم على مبدأ عدم التناقض الذي يُقصي الزمان منه، قد جعلت ابن رشد لا تاريخيًّا، يعتبر الحقيقة مكتملة في فلسفة أرسطو؟ إنْ صحَّ تساؤلنا هذا صحَّ افتتاح هذا اللقاء بسؤال ابن رشد الموجب «نعم» أي حصول الحقيقة في البرهان الأرسطي، فيكون سؤال استفسار لا غير. «نعم» هو جواب تقييد و«لا» جواب افتتاح وبدء.

د ـ كل من ابن رشد والفقهاء يحصرون الحقيقة في النظر. وذلك بخلاف ابن عَرَبي، الذي يكتشف الحقيقة في الوجود، في القرآن الذي هو كتاب الوجود. ويكشف عن الطابع البرزخيّ للوجود وللحقيقة معاً. ومن المعلوم أن البرزخ خيال والخيال أوسع يضمّ الموجود والمُمكن والمعدوم والمُحال.

---

(52) محمد المصباحي، **تاريخ الوجود والعقل**، ص150.

إن ما لا يكون في الفلسفة باطلاً وما لا يكون في الفقه ضلالاً، إنّما هو ما يلوح لهما من تجلّيات إلٰهية. غير أن الفقيه والفيلسوف ينسبان ذلك إلى عقليهما، فيمارسان بذلك التقييد. والحال أن الذي يتبع آثار التجلّيات والتقلّبات في الصُوَر لا يُقيّد. لذلك نجيب هنا عن إشكال الجمع بين المتقابلَيْن «نعم ولا»، وهو إشكال طرحه د. المصباحي كما يلي: «هل هو تعبير عن إمكان واستحالة الجمع بين الفلسفة والتصوّف، بين النظر والكشف، بين الاتصال والانفصال؟»

يكفينا هذا من فَهْم د. نصر حامد أبو زيد لهذا اللقاء. فلنولِّ وجهنا الآن نحو مفكّر آخر، من المغرب، والذي حفر، فعلاً، في فكر ابن رشد وفي الفلسفة الإسلاميّة أيضاً. ولم يمنعه هذا من أن يقرأ فكر الشيخ الأكبر، قراءة رشدية وأكبرية في الآن نفسه. إنه د. محمد المصباحي.

2 ـ حوار مفترض مع د. محمد المصباحي

إذا كان حامد أبو زيد يحاول قراءة اللقاء أعلاه من خلال التمييز المنهجي بين ابن عَرَبي الفتى وابن عَرَبي السارد، الشيخ، رابطاً هذا اللقاء بنصوص تتحدّث عن البرزخ وعن مراتب الوجود، ومراتب التصديق ونقد المتكلّمين من طرف ابن رشد وابن عَرَبي أيضاً، وأحوال المعاد، ساعياً إلى القيام بفحص تأويلي لهذا اللقاء، حيث قال: «هكذا تعلّمنا فلسفة التأويل المعاصرة Hermeneutics»[53]، وهو الذي كتب في التفسير وفي فلسفة التأويل عند ابن عَرَبي، فإن د. محمد المصباحي ينطلق من الاعتراف التالي: «لا بدّ من الاعتراف بأنني أتيت إلى ابن عَرَبي بالعَرَض لا بالذات. لا لأنني ما زلت أعد نفسي... من أهل النظر لا من أهل المشاهدة، بل وأيضاً أتيت إليه في لحظة أولى من خلال ابن رشد، أي من خلال الموقف العقلاني من العالم، وآتي إليه الآن عبر حجاب ما بعد الحداثة»[54].

يسجّل هذا الاعتراف تحوّلاً من ابن رشد، من الأرسطية إلى فكر ما بعد

(53) أبو زيد، **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، ص124.

(54) محمد المصباحي، **ابن عَرَبي في مرآة ما بعد الحداثة**، ص21 وما بعدها.

الحداثة، غير أننا نجد بقاء ابن رشد في قراءته لهذا المقام، إذ إن د. المصباحي قد أتى إلى ابن عَرَبي بالعَرَض، فقط. لكن في الوقت الذي سيتحوّل فيه العَرَض إلى عَرَضيّة إيجابية تسمح بالسياحة في فكر الشيخ الأكبر. هذا أمر سوف نبيّن بعض معالمه في هذا العرض. قد نطرح السؤال التالي: هل يمكن الجمع بين ابن عَرَبي وابن رشد وما بعد الحداثة في قراءة واحدة؟

لقد قرأ د. المصباحي مقام نعم ولا بتصور فلسفي يتمثّل في حديثه عن المتقابلات الأربع، التي هي التناقض والتضاد والإضافة والملكة والعدم، وفي الوقت نفسه قرأه بلعبة المرايا والبرازخ. إن هذا الربط بين ابن رشد وفكر ما بعد الحداثة في قراءة ابن عَرَبي، هو بحق عمل يؤزم العقل، ويضعه أمام إحراج ومأزق ينبغي أن يبحث عن مخرج. وهذه الكيفية في الكتابة فلسفية بامتياز.

يربط د. المصباحي هذا اللقاء أو المقابلة بمفهوم مركزي في فكر الشيخ الأكبر، وهو مفهوم المرآة. يُقيم هذا المفكّر أربعة مبادئ ينبغي أن نفهم بها مفهوم المرآة وهي ـ نعبّر عنها بدورنا كما يلي: 1 ـ الإنسان هو مرآة في نفسه. 2 ـ الإنسان يعكس العالم، لأنه نسخة. 3 ـ إن المناسبة تقتضي أن لا ينعكس في الإنسان من الوجود إلاّ ما يناسب طبيعته. 4 ـ أخيراً ترى الذات نفسها في المرآة من حيث هي آخر.

أن يكون الإنسان مرآة في نفسه معناه، في نظرنا، أن يتمكّن من معرفة ذاته بأنها مرآة لغيره. يعني أن يتمكّن من جلاء مرآة ذاته بعدما كان هو جلاء مرآة العالَم، أي أن يصل إلى مستوى النسخة. غير أن المناسبة تقتضي من الإنسان الجمع وليس الفرق، ولذلك لا تكون النسخة هي المطابقة، أي مطابقة الإنسان للعالَم، وإنّما هي انعكاس لإنسانية العالم في الإنسان الشيء الذي يجعلنا أمام تصوُّرين للعالَم: العالم كمرآة غير مجلوة، والعالم كمرآة مجلوة، أي الإنسان نفسه. هذا يعني أن الإنسان كمرآة يرى العالم في ذاته. إنه بذلك يكون هو الوجود - في ـ العالم بلغة هيدغر. ويمكن القول أيضاً إن الموجود هو المرآة التي ينعكس عليها الوجود على قَدْر استعداد الموجود لهذا الانعكاس. وابن عَرَبي يعلم أنه مرآة تنعكس عليها مرآة العالَم كلّه، إذ العالم مرآة واحدة[55]. إن المرآة، تبعاً للمناسبة،

---

(55) انظر تفصيل ذلك في: كتاب «كشف الغطاء لابن عَرَبي»، ضمن مجلة: =

لا تعكس من الخارج إلاّ ما يناسب طبيعتها، ولذلك لا يعكس العالَم من الحقّ إلاّ ما يناسب طبيعته، ولا يعكس الإنسان من الحقّ ومن العالَم إلاّ ما يناسب طبيعته أيضاً. وهذا العالم المنعكس في الإنسان هو تاريخ تصورات الإنسان للعالم، ومن بينها تصورات ما بعد الحداثة.

بناءً على ذلك، لا يقف د. المصباحي عند اللقاء الذي حصل تاريخيًا بين ابن رشد وابن عَرَبي، وإنّما سعى أيضاً إلى تحليل لقاء آخر، غير أرضي، برزخيّ، مرآتي وتخيّلي، بين ابن عَرَبي وفكر ما بعد الحداثة. فكر هيدغر بشكل خاص. ويقول: «إن ما يجمع بين ابن عَرَبي وما بعد الحداثة هو في جهة ما أقوى بكثير ممّا يجمعه مع أبي الوليد»[56]. هاهنا يكون لمفهوم المرآة قوته النظرية التي تتمثّل في التعالي عن التصوّر الحتمي لتاريخ الفكر، أو عن التصوّر التراكمي للمعرفة، إذ إن المفكّرين الكبار يلتقون في ما بينهم، في عالم تصنعه قوة الفكر المؤسس. هذا بالرغم من أن الزمان والبِنيات التاريخية/ الاقتصادية، والاجتماعيّة تفصل بينهم. مفهوم المرآة نفسه يُقدّم معرفةً نسبيّةً، تجعل من العَرَض أن يكون أقوى من الذات والجوهر. لكن ليس على الطريقة السوفسطائيّة التي لا تقوم على سند أُنطولوجي، إذ ليس هناك شيء اسمه الأُنطولوجيا السوفسطائيّة أو الحسبانية، وإنّما على أساس آخر يعطي للصورة والخيال والشِعر دوراً أُنطولوجيًا. وهو دور لا يبقي الشِعر والخيال في ميدان الخطاب، وإنّما ينقلهما إلى دائرة الوجود حيث يتمّ الحديث عن الخيال المنفصل، وعن سماء تُلهم العارف شعراً. الشعر الآتي من الثوب الأبيض. ربّما يكون قول د. المصباحي من أنه أتى إلى ابن عَرَبي بالعَرَض لا بالذات قلباً للعلاقة بين هذين المفهومين الفلسفيين، حيث تعود السيادة في التصوّف إلى المرآة من حيث هي عَرَض. وربّما أن لقاء ابن عَرَبي بفكر ما بعد الحداثة، هو لقاء وليس تطابقاً، إذ إن ابن عَرَبي يحتفظ بالوحدة كأساس لقيام الأُنطولوجيا، في حين أن الأُنطولوجيا في ما بعد الحداثة، هرمينيوطيقية، تكون فيها الحقيقة اختلافية، واكتشافية دائماً. تبتعد السوفسطائيّة عن ابن عَرَبي بمقدار

Journal of Religious Thought philosophy. Theology and Islamic sciences. ser1; Shiraz = university.

(56) المرجع نفسه، ص25.

ابتعاده عن فكر ما بعد الحداثة. ويقترب من هذا الفكر بمقدار ابتعاده عن ابن رشد. غير أن القُرب والبُعد يحصلان بالعَرَض، لا بالذات، طبعاً.

إن ابتعاد ابن رشد عن ابن عَرَبي يظهر في تصوُّر كل منهما لعلاقة العقل بالوجود. وهو أمر يثبته د. المصباحي بصورة واضحة. إذ الأوّل يُخضع الوجود للعقل. والثاني يجعل للعقل نصيباً في الوجود. يعني ذلك أن للعقل نصيباً في معرفة الظواهر. غير أن د. المصباحي قال بأن هذا هو ما يفسّر إجابة ابن عَرَبي المتردّدة بين نعم ولا. إن هذا الحكم صحيح من وجهة نظر ابن رشد وليس صحيحاً من وجهة نظر ابن عَرَبي، وذلك لأسباب ثلاثة: السبب الأوّل، هو أن الذي «أخذه الإفكل وقعد يحوقل» هو ابن رشد، وهو الذي اصفرّ وجهه وتغيّر لونه، هو الذي فرح، ثم انقبض، وليس ابن عَرَبي. فالتردد لا يكون فعلاً معرفيًا وإنّما يظهر في الإجابة الانفعالية، وهي إجابة الجسد. السبب الثاني، هو أن الذي يتردّد هو الذي يخشى من التناقض. ومن المعلوم أن التناقض كما يفهمه الفيلسوف يُقصي الزمان من دائرته. إنه يُقصي الحركة من البرهان ومن الماهيّة، والحال أن الماهيّة عند ابن عَرَبي اختلافية فيها الثبوت والظهور، الإمكان والوجود، الجائز والعدم، إلخ، إنها ماهيّة التجلّيات وتجلّيات الماهيّة. السبب الثالث، هو أن قول ابن عَرَبي في «كيمياء السعادة» يكشف عن التردّد عند صاحب النظر الفكري الذي يعتمد على فكره في الصعود بخلاف التابع الذي يعتمد على الخبر.

يبيّن د. المصباحي من خلال فحص هذا اللقاء ضمن المتقابلات الأربع، التي هي التناقض والتضاد والإضافة ثم الملكة والعدم، أن إجابات ابن عَرَبي عن أسئلة ابن رشد متناقضة ومتضادة كما تدخل ضمن الملكة والعدم وفي الإضافة الذاتية. كيف ذلك؟ إن الإجابة نعم ثم بعد ذلك لا، هي متناقضة في نظر د. محمد المصباحي. ويبدو لي أن الأمر ليس كذلك، لأن الإجابة بنعم كانت عن سؤال نعم والإجابة بلا كانت عن سؤال الجسد الرشدي الذي غمره الفرح. فنحن، هنا أمام سؤالين وإجابتين وليس أمام إجابة متناقضة عن سؤال واحد، سؤال نعم وسؤال الجسد. ولاسيما أن ابن عَرَبي قد استفاد العلم من المتكلّم الصامت. غير أن الإجابة بالنفي عن سؤال الجسد تنبيه من ابن عَرَبي إلى ابن رشد الذي لا يعطي الأهميّة للصورة الحسية وذلك تحت تأثير البرهان، ومع ذلك لجأ إلى هذه الصورة الحسية المتمثّلة في الفرح.

إن هذا اللقاء المتخيل بين ابن عَرَبي وفكر ما بعد الحداثة هو أمر مشروع فكريًا، إذ إن إمكان الربط بين الأفكار والتصوّرات المتباعدة في الزمان حاصل أيضاً في مجال العلم الفيزيائي، من ذلك مثلاً، كما يقول د. سالم يفوت، وهو يتحدّث عن بِنية الانقلابات العلمية لتوماس كون: «إن ما يجمع بين نظرية النسبية العامّة لآينشتاين ونظرية أرسطو أكبر بكثير ممّا يجمعهما معاً بنظرية نيوتن»[57]. نقول ذلك، ليس لكي نثبت أننا هنا أمام نسبية من الطبيعة نفسها، لسبب هو أن عَرَضية المرآة تسمح بالتحرك أكثر في حين أن النسبية في العلم محصورة في سلطة البارادیغم، ولا تسمح بذلك التحرك الأكثر حرية.

إن ابن رشد يريد أن يُخضع العقل للوجود في الوقت نفسه الذي يحدد المعقولية في العقلانية، في عقلانية فلسفية أرسطية، إذ إنه رفض معقولية المتكلّمين، مثلاً؛ في حين أن ابن عَرَبي يرفض العقلانية دون أن يرفض المعقولية. ومعقولية العقل هي التزامه بالضروريّ. وهنا يقترب من فكر ما بعد الحداثة الذي يقول عنه د. المصباحي بأنه قد تخلص من أوهام العقلانية والعلم ومن الأهميّة التي تُعطى للبرهان. إن التمييز بين المعقولية والعقلانية، يقوم على اعتبار أساسيّ، وهو أن المعقولية تقوم أيضاً في بِنية الثقافة وفي بِنية الأساطير، مثلاً، كما بيّن ذلك كلود ليفي ستروس في تحاليله الإتنولوجية. كذلك نجد المعقولية في الخطاب الأكبري، التي هي تأمل حول التجربة الروحية، والكتابة عنها وتبليغها إلى الغير بلغة التواصل. غير أن د. محمد المصباحي، وهو يضع النقدين الأكبري وما بعد الحداثي للعقل ضمن ما بعد العقلانية، يخلص إلى القول بأن ابن عَرَبي ينتمي إلى اللاعقلانية. يقول: «ولعل أسلوب كتابة ابن عَرَبي خير دليل على لا عقلانيته، إذ لمّا كان الخبر مبدأ تفكيره فقد اتخذت كتابته شكل الرواية والحكي، فتجده غير معني ببناء نسق متماسك يحترم فيه تسلسل الأفكار وانسجامها، غير عابئ باحترام وحدة الأجناس والأقوال الأدبية والعلمية مفضّلاً عن ذلك التنقل بحرية من فكرة إلى أخرى ومن موضوع إلى آخر ومن حكاية إلى أخرى دون أي رادع منطقي. وهذا ما أضفى على كتابته طابعاً «فوضويًا» يجعل معظم قرائه يتيهون في مفازاتها»[58].

---

(57) سالم يفوت، **سلطة المعرفة**، دار الأمان، الرباط.

(58) محمد المصباحي، **ابن عَرَبي في مرآة ما بعد الحداثة**، ص35-36.

لقد بيّنا في ثنايا هذا البحث، واستناداً إلى العلّامة شودكيفيتش أن هناك نظاماً معقولاً أو نسقاً يجمع بين مختلف كتب ابن عَرَبي، وهو نظام يقوم بأكمله على النظام الثاوي، بدوره في الخطاب القرآني، الشيء الذي يمكّن الباحث المتمعن من لمّ شتات هذه الفوضى الظاهرة بإرجاعها إلى هذا النظام، وهو أمر لم يغب بدوره عن د. المصباحي، وذلك عندما قال مباشرةً بعد قوله أعلاه: «إلاّ الراسخون منهم في أجوائها الذين يجدون فيها، مع ذلك نظاماً رائعاً في خضم الفوضى العارمة»[59]. غير أننا نقول بدورنا، ونحن في حضرة هذا المقام أن الجمع بين الفوضى الظاهرة وبين النظام الباطني هو أيضاً تأويل للجمع بين نعم ولا، بين الكثرة أو التشتّت والوحدة أو التوحّد والنظام، بين المُمكنات من حيث ما هي أعيان مختلفة والوجود من حيث هو ظهور منظم لهذه الأعيان. غير أن الطابع الفوضوي في الكتابة الأكبرية وغياب الرادع المنطقي عن هذه الكتابة لا يعني أن ابن عَرَبي ينتصر للاعقلانيّةٍ سلبيّة غرائزيّة وشهوانيّة، من خلال نقده للعقل الفلسفي، وهو أمر يؤكّده د. المصباحي حيث يبيّن أن ابن عَرَبي لم يكن يسعى إلى «إطلاق العنان للغرائز والانفعالات الجسدية»[60]، وإنّما يفيد انفلات هذه الكتابة من التقييد كي تضاهي الكتابة الوجودية. فضلاً عن ذلك، إن الانفعال الجسدي قد حصل لابن رشد في هذا اللقاء وابن عَرَبي يمارس اختزالاً إن على مستوى اللغة أو الانفعال كي يتحوّل إلى أنا خالص يمكّنه من الصعود نحو الأُفق الأعلى. لاعقلانية ابن عَرَبي إيجابية تعطي الأهميّة للصورة وللغة المرايا والخيال والرؤيا والحُلُم، ممّا يجعلها تنفتح على الوجود وعلى الدهر. على اعتبار أن الدهر هو تجلٍّ من بين التجلّيات الإلٰهيّة وحيث الحقّ سبحانه يكشف في كل دهر (أو عصر بما في ذلك عصر الحداثة أو ما بعد الحداثة) عن ذاته في بعض صفاته[61].

إن د. محمد المصباحي، وهو تحت تأثير الرّشدية قد ميّز بين العقل المفكّر وبين العقل القابل: الأوّل فاعل. والثاني منفعل. يقول: «يوجّه ابن عَرَبي نقده العنيف فقط إلى صورة العقل الفاعلة، أي إلى العقل بمعناه الفكري، حيث يرصد

(59) المرجع السابق نفسه.

(60) المرجع السابق، ص37.

(61) Peter Coates, *Ibn Arabi and Modern Tought The Era*. **ابن عَرَبي في أُفق ما بعد الحداثة**، منشورات كلية الآداب ـ الرباط.

ثلاثة عيوب أساسيّة للعقل تهمّ ثلاثة مستويات: كيفية توصّله بمُعطياته، وأسلوب استعماله لهذه المُعطيات في أفعاله المعرفية، ثم قيمة المعرفة التي يتوصّل إليها؛ وهذه العيوب هي: عيب الوساطة وعيب التقييد ثم عيب الموضوعية والحياد»[62]. إن هذا القول صحيح من وجهٍ ما، ويقبل التعليق عليه من وجه آخر. إن هذا التمييز وارد بحق عند الشيخ الأكبر وكذلك عيب الوساطة والتقييد. لكن العقل القابل هو الذي يكون عند ابن عَرَبي فاعلاً ليس من حيث إنه ينتج معرفة، وإنّما من حيث قوته على قبول ما فوقه، أي قدرته على تلقي المعارف من الحقّ وهي معارف ترتسم فيه من حيث ما هو موجود لا من حيث هو يفكّر. أما العقل المفكّر فهو الذي يكون منفعلاً بما يراه في نفسه من حدود وأقيسة وبراهين، وهو انفعال يقوده إلى الافتخار بقدرته على الإحاطة بالوجود لكن د. المصباحي سوف ينتهي بعد ذلك إلى القول بغلبة العقل المنفعل على العقل الفاعل عند ابن عَرَبي وهو أمر يؤكده قوله التالي: «وبهذا النحو يتبيّن لنا أن العقل المنفعل في الأُفق الأكبري أفضل من العقل الفاعل؛ لأنه يتسم بالقبول ولأنه يقبل مباشرةً من الحقّ...»[63].

وعلى العموم، فإن هذه القراءة المصباحية لهذا اللقاء بين العقل والكشف هي حقاً قراءة هادفة تسعى إلى تحقيق غرض يتجلّى في القول التالي: «أن نستشف ما إذا كان فكر ابن عَرَبي قادراً على التّماس مع مقتضيات الزمن الحاضر، وفتح آفاق جديدة لوجودنا وفكرنا، وإنهاض الهمّة فينا لكي ننطلق من أجل تطوير لغتنا وأسئلتنا وذاتنا العتيقة وتجديد بنائها بما يتوافق وتحديات هذا الزمن الذي نحن فيه»[64]. لكن هل هذا يعني أن هذا الغرض لم يتحقّق مع ابن رشد؟ هذا سؤال نتركه معلّقاً. إنها أيضاً قراءة كاشفة عن مغاليق هذا اللقاء عبر الوفاء لابن رشد. قد نقول بأنها قراءة تندرج ضمن نظرية وحدة المتضادات التي هي أقل من نظرية الوحدة المقولية كما بيّن د. المصباحي ذلك في كتابه **تاريخ الوجود والعقل**. وبناءً على هذا الفَهْم فإن هذه القراءة سارت نحو تطهير الأرسطية من الشوائب التي

(62) المصباحي، **ابن عَرَبي في مرآة ما بعد الحداثة**، ص30.
(63) المرجع السابق، ص34.
(64) المرجع السابق، ص25.

لحقتها ومن بينها تلك التي لحقتها من طرف ابن عَرَبي، إذ إن المتقابلات الأربع لا تمسّ أسئلة ابن رشد وإنّما إجابات ابن عَرَبي.

لقد أراد ابن رشد أن يحتكم إلى الطرف الإيجابي المتمثّل في العقل والحقيقة والمطابقة متخليًا عن جوانب السلب والتوتّر والاختلاف والخيال التي تضرّ بالبرهان والنظر. أمّا ابن عَرَبي فيحافظ على الطرفين معاً داخل تركيب يجمع بينهما في الوقت الذي يفصل بينهما أيضاً، إذ إن فكره برزخيّ بامتياز يقتضي المصالحة بين الضُرَّتَيْن. وفي هذه المصالحة يحضر كل طرف كاختلاف حاضر بغيابه إذ يلبس قوة برزخيّة يقتضي الحديث عنها بلغة غير ميتافيزيقية، لغة «ما بعد الحداثة».

الفصل الثاني
وجهة نظر هذا البحث

يرسم هذا المقام وسطاً بين نعم ولا. وسط تقوم فيه تناقضات الطرفين وتقابلهما مع احتفاظ كل طرف بحقيقته الذاتية. إذ إن هذا الوسط يفصل بينهما في الوقت ذاته الذي يجمع بينهما. في هذا المقام يكون لنعم معناها ولِـ لا دلالتها، مع حركة التمادي، أي دخول نعم في لا ولا في نعم. وهذا التمادي من شأنه أن يجعل من نعم لا ومن لا نعم. أي قيام تبادل وظيفي داخلي بين طرفَي هذا المقام. غير أنه تفاعل وظيفي مستمرّ ينتصر إلى لا التي هي حرف يقود إلى المزيد من العلم.

تعمل نعم الأكبرية على قيادة نعم الرشدية إلى حقل التجربة الصّوفية بحيث تكون لا الأكبرية إقصاءً لعقل لا يقرّ بأهميّة الموطن، وبحدوده المشروعة. يعني ذلك أن هذا المقام يعمل على قيادة العقل إلى الاعتراف بالهوامش التي صنعها وهو يقيم ميتافيزيقا أرسطية في ميدان لا يستقيم فيه إلاَّ الكشف. لأنه مقام يعمل على الكشف عن تصدّع العقل وعدم قدرته على السيادة التي يدّعيها لنفسه. إنه يعمل على تغيير موقع العقل بقلبه، أي بأن يصير قابلاً بدلاً من أن يظلّ دُغْمائيًا. لا الأكبرية هي تقويض لطفولة العقل. فاعلية العقل ستكون والحالة هذه في قبول ما يعطيه الكشف.

في المقابل، تقرّ نعم الأكبرية بنعم الفلسفية وذلك عندما يقرّ ابن عَرَبي بأهميّة الكتابة عن التجربة الصّوفية والتنظير لها ومنحها مشروعيّة نظرية عبر فحص هرمينيوطيقي للنظام القرآني. وهذا أمر يجعل من التجربة الصّوفية فعلاً إيجابيًا في نعم، يعني أنها تعي نفسها كتجربة فلا تقبع في كتم العدم. كما تتسع دلالة نعم الرشدية في نعم الأكبرية التي تقوم باستعادة الهوامش أي المحالات والحضرات والرؤى والأحلام والبرازخ ووظيفة الخيال الأُنطولوجية، إلخ. غير أن ابن رشد لم يفهم نعم الأكبرية واعتبرها مطابقةً لنعمه ففرح، فرد عليه ابن عَرَبي بلا، أي أنه لم يفهم نعمه. نعم الرشدية تقييد ونعم الأكبرية توسيع.

مقام نعم ولا هو، إذن، تقويض للتقييد، ولكل سياج ميتافيزيقي يحصر

القول الفلسفي في الثنائية الميتافيزيقية. إنه أيضاً حياة لا تعشق الأطراف. فيها تطير الأرواح من موادها فلا نجد في هذا المقام مركزاً أو منزلاً يمكن الاستقرار فيه والاطمئنان إليه، فيه يقوم العلم على هيئة المكنون الذي يتمكّن منه مداوي الكُلُوم. إن لفظة الطيران في هذه الإجابة المُحيّرة تفيد اللاتقييد بخلاف العقل الذي يقيّد الأرواح في موادها، يعني ضمن الارتباط الضروريّ القائم بين الصورة والمادة في الفلسفة. ولفظة الطيران الواردة في الإجابة المُحيّرة: «تطير الأرواح من أعناقها»، تجعلنا نتّجه نحو عالم الجبروت، نحو برزخ الخيال، نحو عالم الصور الروحانية التي استبعدها ابن رشد من السماء. ما يؤكد تحليلنا هذا هو حديث ابن عَرَبي عن الحقائق الطيارة في عالم البرزخ. يقول: «البرزخ الجامع للطرائق وتغلب فيه الحقائق الطيارة على جميع الحقائق... وترى الأشباح في حكم التبع للأرواح، فيتحوّل الإنسان في أية صورة شاء لحقيقة صحت له عند البعث من القبور في الإنشاء، وذلك موقوف على سوق الجنة، سوق اللطائف والمنة»[65].

في إمكاننا أن نستفيد من هذا القول ما يلي:

أ - إن الحقائق الطيارة التي تتفوّق على كل الحقائق هي تلك التي لا تكون مسجونة في قبور الألفاظ. ومن المعلوم أن العقل لا يفكّر إلاّ في مجال تسمح به اللغة، وابن عَرَبي يتّجه بفكره خارج اللغة، ولذلك لم يتكلّم مع ابن رشد إلاّ رمزاً ولُغزاً. إنه يتّجه بالمعنى نحو أصله الروحي.

ب - إن ابن عَرَبي كان يخاطب ابن رشد وهما معاً في البرزخ، برزخ ابن رشد هو القبر، وبرزخ ابن عَرَبي هو رؤيا الخيال. لكن، لمّا كان ابن رشد لم يكن يحتكم إلى الخيال لم يكن معنيًا بذلك فكان ابن عَرَبي يراه دون أن يرى ابن رشد ابن عَرَبي، لأن البرزخ جامع للحس والمعنى، وابن رشد لم يكن معنيًا بالحس ولاسيما أنه من الذين لا يجعلون من البعث الحسي حقيقة إيمانية.

ج - إن الأرواح لا تطير من أعناقها إلاّ في الخيال. فالخيال طائر له أجنحة، الحس والمعنى، الكثيف واللطيف. فهو يرفع المحسوس إلى معنىً روحاني. وهذا نفسه طيران.

(65) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 1، فق32، ص56.

يستهدف هذا المقام الكشف عن ما وراءٍ لا يقوم في الخلف، إذ إنه يحصل في تجربة أهل الليل. فهذا الماوراء هو حياة المتصوّف. إنه ما وراء يريد العقل الفلسفي أن يقذف به نحو ميدان الزعم والادّعاء، نظراً لكونه يدّعي بدوره الكونية. إن هذا ما ينفيه ابن عَرَبي بقول لا. إن العقل لا ينتج الكُليّة إذ إنه لا يعقل إلاّ ما هو معقول من قبلُ، تماماً مثلما يكون العلم تابعاً للمعلوم ويأخذ صفته، سواءٌ تعلّق الأمر بالقِدَم أو الحدوث. يعني ذلك أنه يوجد ما قبل العقل، وهو الذي لا يعترف به العقل. هناك عند هيدغر ما يُطلق عليه اسم «ما هو من قبل» il ya le، أي ما يكون قبل الفَهْم ويشرطه. إن ابن عَرَبي يدعو ابن رشد إلى ما قبل العبارة، إلى «لا» التي هي بمثابة تعليق للأفكار التي يحملها ابن رشد والتي تسجن الوجود في العقل. هذا التعليق يمكن التماسه في تأويل ابن عَرَبي للفظة الخلع في خلع النعلين[66].

إن لا الأكبرية هي بمثابة سَبْر لأغوار الهوامش التي أقامها العقل بحكم ادعائه السيادة. وهذه الهوامش هي مكبوتات العقل المتمثّلة في الأحلام والصور الحسية التي تلبسها الأرواح في عالم الحس وكذلك الصور المتروحنة في العالم الروحي. العقل الميتافيزيقي بحكم لجوئه إلى البرهان وإلى المنطق وإلى إقامة أنساق نظرية، يُقصي من دائرته ما يكون مستعصياً عليه ويقذف به إلى ما قبل الفلسفة. أي إلى ميدان الظن والشِعر والأسطورة والخيال والصور والرغبات. إن هذا ما يستبعده أفلاطون أيضاً ويضعه في ميدان الرأي[67]. هذا المَقصيُّ هو الذي يستعيده ابن عَرَبي في هذا الحوار. غير أن هذا المَقصيَّ هو مكبوت الفلسفة، واستعادته في حضور فيلسوف لا بدّ من أن يكون له أثره. هذا الأثر يظهر في امتقاع وتغيير لون وجه ابن رشد. تماماً وكأننا هنا أمام جلسة من جلسات التحليل النفسي. إن تغيير لون وجه ابن رشد هو جواب الجسد، وهو ما يسعى إليه ابن عَرَبي، إذ إن الكشف ليس تأملاً فحسب وإنّما هو حياة تعمُّ كل الجوارح. غير أن ابن عَرَبي سيعمّق هذه الإجابة بجوابه المُحيّر.

---

(66) محمد بلشهب، **بيان التلقي وتلقي البيان**، ضمن ندوة **ابن عَربي في أفق ما بعد الحداثة**، ص55 وما بعدها.

(67) انظر على سبيل المثال: **محاورة تياتيتوس لأفلاطون**.

إن ابن رشد لم يقل لا وإنّما قال نعم في شكل استخباري يطلب بذلك نعم، وكأنه يصادر على المطلوب، في حين أن لا وهي مركّبة من حرفين هما لام وألف وهما مقلوب افتتاح سورة البقرة تعني انفتاحاً وتوجُّهاً نحو المزيد من العلم بالأشياء. ونعم حرف متعلّق بالنعمة وهي نعمة تحصل بعد انتهاء البحث وتوقّف السؤال. يؤكّد هذا الفَهْم الحوار الحاصل بين فيلسوف شيخ يحنّ إلى الماضي، إلى أرسطو، وفتىً شاب يتّجه نحو المستقبل طالباً قلب الوجود كي يتمّ له الفتح. إن لا تقيم انقلاباً في النموذج المتّبع في البحث في سبيل خلق نموذج جديد تستفاد منه مفاهيم وتصورات وتقنيات جديدة في العمل وفي الكتابة. إنه نموذج الكشف الذي لا يحصر نفسه في النموذج القضوي للعقل وهو نموذج تبريري يكبت المساءلة في الجواب[68]. إن «لا» في «نعم ولا» نفي للتقييد وللإجابة التي تعتبر نفسها حلاً مُطلقاً لانشغال فكري معيّن.

إن مقام نعم ولا يمثّل برزخاً فاصلاً بين الماضي والمستقبل في وسط هو الحاضر. غير أنه حاضر يكون جامعاً بين الموروث الديني وتجربة تتبع آثار الأسماء الإلٰهيّة في مستقبل الوجود. اقتفاء أثر الأسماء يستوجب الانخراط في تجربة يصعب الفصل فيها بين المذاهب والمعارف، إذ يجد كل مذهب موقعه في عملية التتبع تلك شريطة أن يقف كل مذهب عند موطنه لا يتعدّاه إلى غيره. لكن ابن رشد تعدّى بالعقل والنظر موطنهما ويريد أن يجعلهما يستحوذان على الكشف. لذلك نعم لنعم الرّشدية شريطة أن تعي حدودها ورهانها. هذا الحاضر ليس حضوراً وإنّما يؤسّسه غياب له أعراف وبرازخ، ويشكّل أساس النقد الأكبري للرشدية.

لا بدّ من إنزال الأمور منازلها. غير أن موطن كل موطن وكل مذهب إنّما هو قائم في عين الجمع وعين الجمع هو القرآن الكريم. وكذلك دائرة النبوة الجامعة لقضايا التنزيل التي يذكرها ابن عَرَبي في أسرار الحروف العشرين التي تنتهي بلام ألف الذي صورته هي لا[69]. لذلك نجد ابن عَرَبي يتحدّث عن **القرآن** عن توراته

---

(68) انظر: ترجمتنا لمُقدّمة كتاب M. Meyer, De la problematologie تحت عنوان «الإشكالاتية»، في **مجلة مدارات فلسفية**، عدد 2006، 13.

(69) ابن عَرَبي، **المقدار في نزول الجبار**، مرجع مذكور، ص247.

وزَبُوره، إلخ. وهذا أيضاً يفسّر ذلك البيت الشعري الأكبري (عقد الخلائق في الإلٰه عقائداً/ وأنا شهدت جميع ما عقدوه) الذي شكّل حجةً لاتهام ابن عَرَبي بالزندقة والقول بوحدة الأديان.

إن نعم ليس من حروف النزول بخلاف لام ألف الذي يُكتب على شكل لا. لم يقل ابن عَرَبي لا ونعم وإنّما قال نعم ولا. إن من يطالع فلسفة أفلاطون سيدرك أن الفيلسوف الحقيقي لا يكون عند الصعود وإنّما يظهر عند النزول[70]، إذ النزول يستوجب الجمع بين المجرّد والمحسوس، بين ما هو في العالَم الأعلى ومراقبته وتتبُّعه على الأرض. في النزول تتمُّ المصالحة الشاقّة بين الفكر والوجود، بين الفَهْم والظاهرة، بين ماضٍ ينسحب وحاضر لا يتوقّف عن التشكّل. ومستقبل لا يفتأ يأتي من الغيب.

لم يكن من الممكن للعقل الفلسفي أن يحقّق هذه المصالحة. هذا أمر يؤكده سَفَر أفلاطون من **كتاب الجمهورية** إلى **كتاب القوانين**. فليُنظر فيهما. لم يكن في إمكان هذا العقل القيام بذلك لأنه يحصر نفسه في الماهيّة الثابتة، في الجنس وفي الجوهر، وفي إلغائه للتاريخ، بدليل أنه يُقصي الزمان من عدم التناقض (انظر: كانط) الذي يعتبره معياراً لصلاحية القول البرهاني. يسعى ابن عَرَبي إلى إلغاء طوباوية العقل هذه بالكشف عن عدم قدرته على حصر الوجود في دائرته. الوجود برزخ لا يقبل الحصر. إنه بمثابة عتبة لِمَا كان الوجود برزخاً له أطراف لا ينتهي إليها، فإن الكتابة الوجودية هي كتابة نعم ولا. إنها كتابة متعدّدة تستعيد إلى الواجهة المعاني المنسيّة في الكلام المعتاد والمتواتر وتبيّن أن كل كلام يُخفي في جوفه كلاماً آخر، وأن كل لغة تُخفي لغةً أخرى. إن هذه الكتابة البرزخيّة تكشف عن معانٍ قرآنية أصابها النسيان بفعل سيادة التفسير الفقهي والكلامي، وهي سيادة نابذة للمعنى الآخر الموجود خارج الدلالة الفقهية للنص، من دون إبخاس حقّ الفقيه في أن يفهم. بل أكثر من ذلك، إن ابن عَرَبي وهو يكشف عن المنسي الفلسفي والفقهي إنّما يتابع في ذلك القرآن الكريم الذي يُحيي الحقائق الضائعة. إنه يحيي وضعاً تمّ نكرانه. وهذا هو دلالة الوحي الذي يعيد الإنسان إلى وضعه المنسي[71] بفعل الجمع بين

(70) بول ريكور، **من النص إلى الفعل**. [ترجمة]
(71) Chodkiewicz, M. *Un Ocean sans Rivage*, p.157-158.

نعم ولا تغيّر كتابة شيخ العارفين مواقعها باستمرار نظراً لكونها تسافر معه في أصقاع المنازل والحضرات والأحوال. إنها كتابة تغادر الأماكن التي تصير مشتركة. ولذلك تكون لهذه الكتابة مفاعيل لا تألفها لغة التبرير القضوي، ولا لغة الفقيه المانعة للفَهْم المخالف والمضاد. تنتج هذه المفاهيم عن قدرة لغة ابن عَرَبي على تغيير المواقع بحيث تنتقل مرّةً من لغة الإبانة والإظهار إلى لغة الإخفاء والكتم وحجيّة الألغاز مثل لغة هذا المقام، وتارةً تنتقل من لغة السّرد والحكاية إلى لغة الشّعر ومن مخاطبة الفقيه والمتكلّم والفيلسوف إلى لغة أخرى تخرج من مجال التواصل لتعبّر عن الألغاز التي تكشفها حركة الأسماء في آثار الوجود المضاف. وفي كل ذلك تحافظ هذه اللغة على المعنى نفسه مع تغيير دلالته تبعاً لحضوره في هذه الحضرة أو تلك، وفي هذا المقام أو ذاك، إذ إن كل موجود يتحلّى بلباس الحضرة، حساً أو غيباً. كثافةً أو لطافةً. هي أيضاً لغة تقوم بالتأويل الذي هو بمثابة الكشف عن المعنى المخبوء في قشرة الألفاظ، وهو معنى تستوجبه هذه الألفاظ نفسها من دون أن يحصل هناك تأويل بعيد.

يقوم في مقام نعم ولا أخذ وترك، قبول ورفض، بناء وهدم. إن تبنّي نعم الرّشدية لم يكن من أجل ابن رشد وإنّما من أجل الكشف عمّا تمّ إقصاؤه وإظهار ما كان غائباً عن ابن رشد. لذلك أجاب ابن عَرَبي بنعم على نعم الرشدية. نعم الرشدية تريد أن تستغرق الوجود كلّه في العقل، وتريد نعم الأكبرية أن يكون العقل مستغرقاً في الوجود، كي يُنظر إلى الوجود بطرق أخرى غير مسجّلة في دائرة التقييد. تتحوّل نعم الرشدية إلى سؤال قضوي: «كيف وجدتم الأمر في الفيض والكشف الإلٰهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟» وغاية ابن رشد هي أن يجيب ابن عَرَبي أيضاً بنعم لكن ابن عَرَبي أجابه بلا. إن ابن رشد يريد حكم الموجب وابن عَرَبي سار نحو السلب، إذ في السلب تحصل خصوبة الفكر.

في هذا الحوار تكرر نعم ثلاث مرّات ولا مرتين فقط. كما يلي: نعم الرشدية ونعم الأكبرية ثم تركيب نعم ولا. في حين أن لا وردت مرة واحدة ومرة أخرى في التركيب. يعني ذلك أن لا أقوى من نعم في الدلالة، وأن لا لا تقبل الذوبان في نعم. إذ إن بينهما برزخاً فيه الأرواح تطير من موادها. نحن أمام إجابة مُحيِّرة سبقها انفعال ابن رشد. إن هذه الإجابة المُحيِّرة تفتتح لقاءً ثانياً ليس هذه المرة في حضرة الحس.

هذه الإجابة المُحيِّرة تُفهم على صعيدين: الأوّل، هو اعتناء ابن عَرَبي بابن رشد، إذ إن هذا الأخير سيحضر في اللقاء الثاني الذي هو برزخيّ بامتياز. غير أن ابن رشد لم يكن معنيًا بما كان يشغل ابن عَرَبي في هذا اللقاء نظراً لسيادة الأرسطية عليه. غير أن حضور ابن رشد في هذا اللقاء وفي «الباب 15» من **الفتوحات المكيّة** يعكس اللقاء الأوّل الذي كان فيه عُمر ابن عَرَبي 15 عاماً، وهو نصف عمر زَرادشت عندما صعد الجبال طالباً العزلة التي ستُلهمه فلسفة الإنسان الجديد.

ما كان يشغل ابن عَرَبي في اللقاء الثاني هو قلب المعارف المُسلّم بها في سبيل إقامة علم جديد، روحاني بالدرجة الأولى. ومن هنا الصعيد الثاني ويتعلّق بالحقيقة. إنها حقيقة لم يعد من الممكن أن تُفهم في إطار الجداول والدوائر وفي لغة المقولات والأعراض والمحمولات، لأنها حقيقة الوجود التي لا يسعها الخطاب الميتافيزيقي. من هنا يمكن القول إن ابن عَرَبي أراد أن يخلّص الوجود والحقيقة من لغة العقل والميتافيزيقا كي يُرجعهما إلى أصلهما الأُنطولوجي مثلما سعى نيتشه إلى تخليص السؤال الفلسفي من الأنساق الميتافيزيقية كي يتّجه نحو معانقة الحياة ومعانقة الأخطاء. كلاهما يستعيد الهوامش التي أقامها العقل بحكم ادعائه السيادة على الوجود إلى ميدان البحث من جديد.

اللقاء الروحي أشرف من اللقاء الأرضي، لأن الأوّل باطن والثاني تفسير لانسلاخ الأجساد من أعناقها. إنه بمثابة تحرير الفكر من القلق الذي تعانيه العبارة والذي سخّر ابن رشد فكره من أجل إزاحته عن لغة الفلسفة. عدم اعتناء ابن رشد بما كان يشغل ابن عَرَبي، هو بشكلٍ ما أن اللقاء الروحي هو فردي، بخلاف اللقاء الأرضي الذي يريد أن يورط الجماعة.

يبيّن هنري كوربان عبر نوع من المقارنة بين التصوّف والرّشدية أن هذه الأخيرة تغضّ الطرف عن استقلال الفرد. فلقد رفض ابن رشد نظرية الفيض لأنها تتضمّن فكرةً عن الخلق وهي فكرة غير مقبولة من طرف المشّائي. ثم إن فكرة وجود عقل فعّال يقبل عقلاً إنسانيًا مستقلاً عن البِنية العضوية، عكس ما يراه ألكسندر الأفروديسي لا تؤكّد هذا الاستقلال، فهذا العقل الإنساني ليس هو الفرد، وإنّما هو ما يكون في الفرد خالداً، وهو الذي يتماهى في العقل الفعّال والمفارق

والفريد. وهنا يرى كوربان ضرورة إعادة التفكير من جديد في مذهب العقل المادي وذلك بالمقارنة بالنصوص الإسماعيلية المنشورة حديثاً. أمّا ابن عَرَبي فيسعى إلى تحرير الفرد وتخليص روحه من مادته، فالأرواح تطير من موادها كما أن الحَدَث الرؤيوي الذي حكاه ابن عَرَبي في هذا اللقاء هو حَدَثٌ فردي لم يكن ابن رشد معنيًا به.

هناك أمر آخر في هذا اللقاء، وهو أن كوسمولوجيا ابن رشد تستبعد عالم الخيال الفعّال الذي تقوم فيه المشاهدات الرمزية والحوادث الرؤيوية. إن هذا العالَم الخيالي البرزخيّ هو الذي سيجلب الحلّ، في نظر كوربان، للنزاع الحاصل بين الشرق والغرب وبين الفلسفة واللاهوت وبين المعرفة والشريعة وبين الرمز والتاريخ. غير أن الذي حصل هو تزايد حدّة هذا النزاع تحت تأثير الرشدية. لقد جعل إرنست رينان من ابن رشد بطلاً لحرية الفكر ومن ثم مسؤولاً عن جميع أشكال الزندقة. وكردٍّ فعل على رينان تمّ اعتبار ابن رشد متكلّماً لاهوتيًا يقوم في أحضان الأرثوذكسيّة الإسلاميّة. هناك في نظر رينان نقطة مهمّة في فكر ابن رشد وهي تمييزه بين من له الوقوف عند الظاهر فقط ومن له القدرة على فَهْم المعنى الخفيّ الباطن. فهو يعلم الكوارث الاجتماعيّة التي ستحصل إذا ما نسبنا إلى أهل الظاهر ما ليس لهم القدرة على فَهْمه. و يعتبر كوربان هذا التصور الرشدي قريباً إلى نظام التَقِيَّة المُمارَس في التشيّع الإسماعيلي وإلى فكرة التأويل في التصوّف. إذا ما قبلنا هذا الفَهْم الكورباني؛ فإنه من الممكن أن نستنتج منه أن التصوّف يشكّل ميداناً خصباً للحوار بين الشرق والغرب أكثر من الفلسفة.

التأويل إذن ليس اختراعاً رُشديًا. التأويل بالأساس فَهْمٌ رمزيّ، إنه تحويل المرئي إلى رمز والكتابة الأكبرية تسير في هذا المنحى عندما يتعلّق الأمر بتقريب القارئ إلى ضفاف تجربته الروحية. التأويل أيضاً حدس الماهيات في الصور. هنا بالضبط يتحدّث كوربان عمّا يسمّيه كارثةً ميتافيزيقيّةً تحصل عندما يختفي عالَم النفوس السماوية، والصور الدائمة التي آلتها هي الخيال الفعّال. كيف يمكن أن تكون هناك ممارسة ناجحة للتأويل في غياب عالم الخيال والرمز؟[72].

(72) Korban. *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi.*

إن نعم الأكبرية تؤيّد التأويل الذي يمارسه ابن رشد شريطة أن يبقى في ميدان القياس دون أن يتعداه إلى الخيال المنفصل وإلى الكشف، فتصير نعم الرشدية حالةً خاصةً ضمن نعم الأكبرية. هذه الأخيرة ترتبط «بنعم ولا» أي الاعتراف بالإيجاب ضمن النفي والنفي ضمن الإيجاب، وكأن ابن عَرَبي يدعو ابن رشد نهاراً في ليل وليلاً في نهار، وهي دعوة لم تكن ممكنة إلاّ في عين الجمع.

استنتاج

هاهنا نجد قلباً للعقل الفلسفي داخل الكشف الصُوفي، حيث يمكنه هذا الأخير من التخلّص من العقبات والإعاقات التي أقامها على نفسه داخل ميتافيزيقا التمثّل والحضور. إن ابن عَرَبي يقوم بتغيير موقع العقل، فلا يبقى تحت تأثير القوة المفكّرة، كي يتشكّل كعقل قابل يماثل في أُنطولوجيته العقل الأوّل الذي يسري في ما تحته. هدف ابن عَرَبي هو استبعاد الإطلاقية عن العقل الفلسفي لأن العقل بذلك يتوقّف عن الاشتغال بحكم زعمه ذاك.

إن التقييد لا يأتي من الفكر وحده وإنّما من اللغة أيضاً، لذلك نجد ابن عَرَبي يعمل على اختراق تصنيفاتها القمعية كي يبلغ برزخيّة الوجود، يعني كي يصل إلى موضوعية الوجود وإلى الحياد. إن النظر إلى الوجود من موقع برزخيّ لا يكون فيه طرفٌ ما يطغى على الآخر، طرف النفي أو الإثبات، طرف لا أو طرف نعم، طرف الغيب والليل أو طرف النهار والشهادة، طرف الظهور أو طرف الغياب. ينبغي لنظرة العقل القابل أن تسافر خارج اللغة وخارج التقييد كي تحصل معانقة الأشياء في حقيقتها الأُنطولوجية، وهي أنها هي لا هي.

إن هذه النظرة البرزخيّة إلى الوجود هي التي تكون فاعلة من حيث هي قابلة لتلقّي العلم بالوجود من الوجود نفسه، وهي النظرة التي يضعها البرهان وتاريخ الميتافيزيقا نفسه ضمن الهوامش. إن الميتافيزيقا وهي تنفصل عن الوجود كي تستحوذ عليه بمقولات العقل وأقيسته، تفقد القدرة على الإنصات إلى الوجود، إذ إنها تحوّله إلى مفاهيم ثابتة، فيتمّ بذلك نسيانه ونسيان معناه وسؤاله. وهذا ما يجعل من العقل الميتافيزيقي أن يزعم لنفسه بأنه فوق التاريخ وفوق الخَلْق الجديد. أمّا ابن عَرَبي فأراد تلقّي الوجود وقبوله والانفعال معه والاتصال به. لقد أراد أن يخلع النعلين، أي أن يخلع الثنائية الميتافيزيقية القائمة في صميم اللغة التي

لا تفعل سوى الهوامش، وذلك من أجل القيام بسباحة روحيّة في بحر الوجود الذي لا ساحل له.

كان عُمر ابن عَرَبي عندما سافر نحو الشرق ثلاثين عاماً وهو عمر زَرادشت نيتشه نفسه عندما هجر وطنه وبحيرته وسار إلى الجبل يتمتع بعزلته إلى أن تبدّلت سريرته[73]. كما أنه هو نصف عمره عندما التقى ابن رشد الذي سافر بفكره وبجسده نحو الغرب الأوروبي، والذي التقاه في الباب الخامس عشر من كتاب **الفتوحات المكيّة**. فهذا الباب يُشير إلى طفولته الخارقة. وربّما يكون مقام نعم ولا تعبيراً عن السَفَرين هل يكون تجاه الغرب أم تجاه الشرق، علماً بأن ثقافة المغرب ليست شرقية ولا غربية وإنّما هي زيتونة مباركة. عبَّر عنها شيخ العارفين بنعم ولا. لقد سافر ابن رشد كي تعانقه المقولة الأرسطية التي آلت في الغرب إلى التقنية والعلم والصناعة، وسافر ابن عَرَبي نحو الشرق الأوسط الكوني بتعبير شيخ الإشراق السُهْرَوَرْدي من دون أن يبخس حقّ سَفَر ابن رشد تجاه أوروبا. وبقي المغرب الكبير: مُرسِية وإشبيلية وقُرطبة ومَرَّاكش وقرية إيجيزيل وسلا وبِجاية وتونس مصدراً حقيقيًا للرؤيا، للوعي الأصلي الذي سيهب لابن عَرَبي حدساً بالحالة التي يوجد عليها الوجود في عصره. لقد سافر ابن عَرَبي في هذه الأصقاع كي يختبر في الغرب الإسلاميّ مدى حقيقة هذا السفر، وكان في فترة معيَّنة بمثابة انسحاب من أجل التفكير في سفر آخر نحو الشرق الإسلاميّ، سفر مستفاد من الزيتونة التي هي لا شرقية ولا غربية، والتي ستلهمه سفراً في الأكوان الروحية.

لقد انحدر زَرادشت من الجبال كي يجد أمامه شيخاً يحب الناس مثله، لكن في اتّجاهين متعارضين تماماً. أما ابن عَرَبي فقد حمل معه ثقافة شاب تحمل الناس إلى الجبال التي يحصل فيه دوار كل من لا يحب صعودها. أراد زرادشت أن يكون نبيًا، أمّا ابن عَرَبي فقد عرف أن هذا أمر بعيد المنال بل إن التفكير فيه مستحيل، لأن أكبر كأس تجرّعت الأولياء مرارته هو وعيهم بعدم القدرة على بلوغ العبودية الكاملة التي هي للأنبياء. لقد عاش في الشرق عدداً من الحوادث الروحية التي جعلته يكتب **الفتوحات**، لكن هذه الحوادث لم تكن ممكنة إلاّ بفعل زواجه بنجوم

(73) نيتشه، **هكذا تكلّم زرادشت**، الفصل الأول.

السماء وحروف الهجاء، وبفعل اللقاء الأرضي بأساتذة التصوّف في الغرب الإسلاميّ. يعني ذلك أن فكر ابن عَرَبي كان فكراً مستعداً وقابلاً لاستقبال ما سيحصل له في قلب الوجود. لذلك كان عاشقاً للعقل القابل وليس للعقل المفتخر بأدلته القائم في الرشدية. لقد كان مستعداً من قبل لتلقّي أسرار **الفتوحات المكيّة**.

لقد كان في الغرب الإسلاميّ ذا موهبة خارقة جعلت ابن رشد وهو أكبر فيلسوف زمانه الذي يبدو لنا بمثابة ديكارت الذي أعطى للفلسفة مناخاً تفرّج فيه عن الكَرْب والضيق الذي لحقها من طرف الكنيسة، يستدعيه كي يناقش معه فيما إذا كانت الفلسفة ستستمرّ معه بعد رحيل المشّائي. لكن المشّائي ابن رشد مشى بالفلسفة كي يعانقها القرآن مثلما سيعانق القرآن كتابات الشيخ الأكبر في اتّجاهين مختلفين: اتّجاه ابن رشد، هو نوع من محاكمة ثقافة المسلمين بالاستناد إلى فلسفة قائمة من قبلُ. واتّجاه ابن عَرَبي، هو بناء فلسفة جديدة انطلاقاً من أصل هذه الثقافة الذي هو القرآن الكريم. غير أن رحيل كل منهما في اتّجاه مختلف عن الآخر كان بفعل ملابسات تاريخية، وهما معاً عانيا تجربة الكتابة.

جلب ابن رشد أرسطو إلى الإسلام من أجل إيقاظ همم العلماء وإشعارهم بأهميّة البرهان، وأهميّة نتائجه المُمَثّلة في التجارب وفي العلوم وفي التقنيات. لكن عائق الفَهْم حال دون مكوث ابن رشد في بيته؛ والفلسفة هي بحق لا تكون إلاّ في بيتها. هل هذا يعني أن بيت الفلسفة هو الغرب وهو اليونان؟ هذا أمر يقبل النقاش. وليس هذا موضعه. لكن ابن عَرَبي سيحافظ على الفلسفة بقول نعم. لكنه نعم لا يحتكم إلى أرسطو. نعم حاصل عن رؤيا فتىً ذي موهبة خارقة، موهبة جعلته يلتقي الأنبياء الذين ألزموه الإصغاء إلى النداء الآتي من قلب الوجود. فلسفة القلب وفلسفة الوجود، إذن لا فلسفة التحليلات الأولى والثانية القائمة على فحص ما تُقدّمه العبارة. فلسفة تتّجه نحو الرمز والإشارة وهو المُعبّر عنه بنعم ولا. فهاهنا اقتصاد يتّجه من العبارة إلى الحرف. لقد وهب قلب الوجود إلى ابن عَرَبي علماً بالحروف. لكن بعد امتحان مقام القربة وهو في أقصى درجة من مراتب الأولياء. كان ذلك في طريقه من سلا إلى مَرّاكش.

لقد تراكم عند ابن عَرَبي العلم **بالفتوحات المكية** قبل وصوله إلى مكة. لقد كتب هذا الرجل كتاب **التدبيرات الإلٰهيّة في** أربعة أيام، وكتاب **مواقع النجوم في**

أحد عشر يوماً. ولَعمري إن هذا شبيه بعبقرية نيتشه الذي كتب فصولاً من كتابه **هكذا تكلّم زرادشت** في أقلّ من عشرة أيام. ولمّا كانت العبقرية بحكم طبيعتها تُخفي دوماً نفسها كما يقول كانط في كتاب **نَقد مَلَكة الحُكم**، فإن عملها يظهر مشوباً بأسرار تجعل العبقري لا يعرف كيف تحصل في ذهنه الأفكار الإبداعية كما أنه لا يعرف فيما إذا كان عبقرياً. إن هذا ما يفسّر عدداً من أقوال شيخ العارفين التي تكشف عن كونه يكتب عن إلقاء رباني وعن نفث روحاني في قلب وجوده ووجود قلبه. وينتج عن ذلك كونه لم يتلقَّ علماً عن أساتذته الأرضيين، وهو ليس ممن يقول قال ابن حزم أو غيره. أو ممّن يأخذون العلم عن ميّت كما يقول أبو يزيد البِسْطامي، وإنّما العلم عنده مأخوذ من الله ومن القرآن الكريم. مع ابن عَرَبي نجد **القرآن الكريم** في كل شرايين فكره، وفكره بدوره يمارس تأويلاً هرمينيوطيقيًا **للقرآن الكريم**.

القسم الثالث

فينومينولوجيا الوجود في فكر ابن عَرَبي

مُقدِّمة

غرضنا من هذا القسم أن نفهم الكيفية التي بها يعرض الوجود نفسه للإنسان وهو عَرْضٌ لا يكون للعقل النظري فيه مدخل، ولا يكون فيه الدليل سوى عنصر بسيط، بحيث يحتلّ فيه مفهوم الآية موقعاً مركزيًا. إذ الحقّ سبحانه قد أرانا آياته في أنفسنا ـ أي في العالم الذي تصنعه تجاربنا وخبراتنا ـ وفي الآفاق ـ أي في العالم خارج تجاربنا. بعبارةٍ أخرى، نحن أمام عالم كبير أو ماكروكوسم وعالم صغير هو الميكروكوسم الذي نحن إياه. يقول ابن عَرَبي: «فأحالنا الحقّ على الآفاق وهو ما خرج عنا، وعلى أنفسنا وهو ما نحن عليه وبه. فإذا وقفنا على الأمرين معاً حينئذٍ عرفناه وتبيَّن لنا أنه الحقّ»[1]. ما هو خارج عن النفس هو أعيان الأشياء، هو العالم الخارجي بأفلاكه وأكوانه وعناصره المختلفة. وهو بالنسبة إلى الإنسان موضوع للمعرفة وللنظر، إذ إن الإنسان يتعرّف إلى نفسه وإلى الحقّ في هذه الآفاق. كما أنه يتعرّف إلى نفسه في نفسه من حيث هو صورة جسمية، ظاهرة للآثار التي تُحدثها الأسماء الإلٰهيَّة في الظهور. غرضنا إذن، هو أن نتعرّف إلى العلاقة المركّبة التي يقيمها الشيخ الأكبر بين الإنسان والعالَم، وهي علاقة يشكّل فيها العالَم عنصراً ضمن الوجود الإنساني، وذلك بخلاف الفَهْم الميتافيزيقي الذي يفصل بين الإنسان والعالم. فضلاً عن ذلك، نتوخّى من هذا القول، أن نفحص من وجهة النظر الفلسفية ما يمكن أن نطلق عليه اسم التقاطب التكميلي الذي يتخلّل وحدة الوجود العالمة عند الشيخ الأكبر، وهو تقاطب يكشف عن لعبة

(1) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، الباب 177، ص 298. يقول ابن عَرَبي: «قال تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ﴾ وهو ما خرج عنك ﴿وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ وهو عينك ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ﴾، أي للناظر ﴿أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ من حيث إنك صورته وهو روحك. فأنت له كالصورة الجسمية لك وهو لك كالروح المدبر لضوء جسدك». **فصوص الحكم**، «فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية»، ص69.

الظهور والغياب كلعبة تجعل من الوجود عتبةً تجد فيها الموجودات أعيانها المختلفة. يُضاف إلى هذا أمر آخر، وهو أن الظهور ليس شيئاً آخر غير تحقّق الأسماء الإلٰهيّة في الظهور وهو تحقّق يكشف عن النَفَس الرحماني الذي يشكّل حلاً للكَرْب الوجودي.

لقد كان الهدف من سَفَر شيخ العارفين البدني في أصقاع العالم وكذلك سَفَره الروحي عبر التجربة والكتابة الإبداعية والمعادة في الآن نفسه هو التنفيس عن الكَرْب الذي كان يعانيه هو بدوره عندما يكون مستقرًا في مكان محدد، أو التنفيس «من الكَرْب والغمّ الذي تعطيه الطبيعة»[2]، كما يقول هو نفسه؛ إذ الطبيعة تحول دون مشاهدة التحوّلات التي تطرأ على الفكر في الزمان، وكان قصده هو العودة بفكر زمانه إلى الصمت الأصلي الذي عليه أن يفتتح السؤال الحقيقي الذي يقود إلى نفس الرحمان كي يحصل النفخ من جديد، وذلك من أجل القضاء على النسيان الذي أخفته عنا اللغة الخادمة للعقل. النسيان الذي صنعته لغة الفقهاء والمتكلّمين. مع الصمت سيحصل الكلام الأصلي وستحصل البداية في طريق نداء الحقّ، نداء يقود إلى عين الجمع، إلى **القرآن الكريم** الذي يستعيد الأشياء الضائعة. أجل هي بداية لا تُدرك إلاّ بالقضاء على مختلف أشكال اللامبالاة التي تأتي من الأحكام المسبقة وهي أحكام تتأسّس في وجودها على الاعتقاد بأن الإنسان بقدراته الذاتية يستطيع أن يتجاوز هذا النسيان وذلك عندما يهتمّ بتشييد مذاهب، وهي مذاهب تقود إلى التنازع والتشاجر. والحال أن اللّه سبحانه قد نهى آدم عن القرب من (هذه الشجرة) أو الأكل منها. وعند الشيخ الأكبر لا شيءَ مستقل بنفسه إذ كل شيء مترابط مع شيء آخر. فالعالَم مثلاً لا ينفصل عن الإنسان والإنسان لا ينفصل عن العالَم. وكلاهما على الصورة الإلٰهيّة. ومن ثُمَّ فإن القول بالمذهبية مجرّد ادعاء من العقل الجاهل بوجوده وبوظيفته المتمثّلة في تلقّي الحقائق لا في إنتاجها. لهذا الادعاء جذور في الفلسفة السابقة على ابن عَرَبي وتلك التي أتت بعده.

(2) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص451.

الباب الأول

العالَم بين ابن عَرَبي والفلاسفة

الفصل الأوّل
العالَم أمام الإنسان
إنسانية العالَم وعالميَّة الإنسان:
﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾

ما الذي يعنيه العالَم ضمن دائرة الوجود كما يفهمه شيخ العارفين؟ وماذا يعني العالَم كظاهرة؟ هل العالَم مجرّد وعاء حامل للأشياء فيه، لا يتأثّر بها ولا تتأثّر به تخضع هي للحساب وللفحص الإمبيريقي ولا يخضع هو لها؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تنطلق من الافتراض التالي: بقاؤنا في مستوى المباشر، أو مستوى المُشار إليه، أو ما يكون تحت اليد هو بقاء في الكثرة التي تحول دون بلوغ وحدتها العالمية. إن العالم واحد في تمظهراته وكثرته فهو يظهر باعتباره بِنية الأشياء التي تظهر. وهو يظهر في أنفسنا على المستوى الميكروكوسمي وفي الآفاق على المستوى الماكروكوسمي. إن الوصول إلى معرفة النفس ومعرفة الآفاق هو معرفة للمعنى الأُنطولوجي للعالم وللإنسان ظاهراً وباطناً[1].

إننا نلتقي الآفاق في أنفسنا وأنفسنا في الآفاق، نلتقي العالَم في القِيَم التي

---

(1) يقول ابن عَرَبي في كتاب **التدبيرات الإلٰهيّة** موضحاً تقصّي أسرار العالَم في الإنسان: «فتتبعنا وجود الحكمة في الإنسان... وتقصينا أسراره وحكمه ولطائفه ورأيناها بأعيانها في العالم المحيط الأكبر قدماً بقدم... حتى وجدناه كأنه هو فعلمنا أن الثمرة الواحدة العالم الكبير المحيط والثمرة الأخرى الإنسان الذي هو العالم الصغير. فطلبنا على ذلك تنبيهاً من الكتاب العزيز فوقفنا على آيات نيّرات منها ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾، ﴿يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾». طبعة ليدن، ص108.

نُقيمها عنه بحيث تصير هذه القِيَم هي ماهيّة العالَم، ويصير العالَم حالة أُنطولوجية لوجودنا في الوجود. فهو من بين الدلائل التي تهدينا نحو معرفة الآيات في النفس وفي الوجود الخارجي. تظهر الأشياء والحالة هذه كطُرُق حاجبة لطُرُق أخرى. إنها تكون حاجبة عندما نقف عند حضورها المباشر الذي يُقدّم نفسه كبداهة مطلقة لا تحمل معها إلاَّ وحدتها المجرّدة، أي لا يكون فيها تركيب لعناصر أخرى تحملها ولا تشكّل عنصراً من ماهيتها، وحينذاك لا يكون فَهْمنا للشيء إلاَّ مسطّحاً وساذجاً. أمّا إذا ما انطلقنا من اعتبار أن الشيء لم يكن ممكناً لنا إلاَّ لأن هناك ما هو قبل، وأن الشيء يهدي إلى هذا القَبْلي المحجوب أو يضلّ عنه السبيل. فالوجود حاصل قبل حصول الشيء نفسه، يظهر الشيء حينذاك في حقيقته حجاباً يخفي وجوده عنا. فيكون بحجابه طريقاً إلى الوجود. يعني ذلك إذا ما اعتبرنا المباشر حجاباً على غيره تمكّنا من رؤية عالميته.

إن العالَم لا يُعطى لنا في الأشياء وإنّما في الإدراك، أي في معرفة الآفاق. والمعرفة تقتضي عارفاً والعارف لا يكون عارفاً إلاَّ إذا عرف نفسه، أي أن يتعرّف إلى العالَم في نفسه وأن يتعرّف إلى نفسه في العالَم. هكذا تكون العلاقة بين الإنسان والعالم علاقة دخول العالَم في وجود أعمّ منه وهو الوجود الإنساني. إنها علاقة لا تُفهم بالمعنى الساذج حيث ينظر إلى الإنسان ككائن قائم في زمان ومكان مُغلَقَيْن وكأنه مثل الماء في الإناء، وإنّما ككائن يجرّب ذاتيته باعتبارها علامةً على الحقّ. يقول ابن عَرَبي: «من عرف نفسه عرف ربه، إذ كان الأمر في علم الحقّ بالعالَم علمه بنفسه. وهذا نظير قوله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ فذَكَرَ النشأتَيْن: نشأة صورة العالم بالآفاق، ونشأة روحه بقوله ﴿وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾. فهو إنسان واحد ذو نشأتين ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ﴾ للرائين أنه الحقّ، أي أن الرائي فيما رآه الحقّ لا غيره»[2].

إن العالَم يظهر في الإنسان باعتباره حركةً تُحيل إلى الإنسان نفسه من حيث هو ظاهرة. إذ إن الظاهرة كما رأينا من الوجهة الفينومينولوجية تحمل في ذاتها إمكان أن تعرض نفسها وأن تحيل بذلك إلى غيرها، وأن تكون معروضةً للرؤية. فالإنسان هو موجود يُحيل إلى غيره وهو يُحيل إلى نفسه في الوقت ذاته. إنه في

(2) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 346، ص189.

فكر ابن عَرَبي مدعوٌ إلى سماع نداء الحقّ الذي يأمره بأن يعرفه ويراه في آياته الدالّة على كنزه الخفي. الإنسان مدعوٌ إلى ممارسة الاختزال إذ إنه مُطالب بمعرفة أصله من حيث هو بِنية خالصة تجتمع فيها كُليّة الموجودات التي تنتشر في الآفاق. فالإنسان روح العالَم والعالَم صورة الإنسان. وليست الآفاق إلاّ هذه الصورة. فضلاً عن ذلك، أن منزلة الإنسان من العالَم هي بمثابة منزلة النفس الناطقة من الإنسان[3]. يوجد الإنسان كي يعرف العالم وبهذه المعرفة يكون للعالم كماله. فالعالم بدون المعرفة ناقص. يقول ابن عَرَبي: «فاعلم أن اللّه تعالى ما خَلَقَ العالم لحاجة كانت له إليه، وإنّما خلقه دليلاً على معرفته ليكمل بذلك ما نقص من مرتبة الوجود...»[4]. لكن أي دليل وأية معرفة؟ هل يحصلان بالتقسيم العقلي وبمقولاته؟ أم أن الدليل المقصود هو الآيات التي نصبها الحقّ طريقاً ليعرفه خلقه بها؟

أن نكتشف العالم في أنفسنا وأن ننظر في تفاصيل نشأتنا معناه أن يظهر العالَم في صورة إنسانية، وهذه الصّورة هي أكمل الصور إذ الحقّ سبحانه خلق آدم على صورته أو على صورة الرحمن، والرحمن استوى على العرش ومعه سافرت الأسماء الإلٰهيّة من العرش إلى العماء الذي تقوم فيه صور الموجودات كلّها. وهذه الصور تظهر في الإنسان بكاملها، لأنه جلاء مرآة العالَم[5]. فيه يكون التجلّي كاملاً. وهذا هو الإنسان الكامل الذي هو كُليّة العالَم بخلاف الإنسان الحيوان الذي هو جزء من العالم، وإن شئتَ قلتَ الإنسان الحيوان يوجد داخل العالم والإنسان الكامل هو وجود ـ في ـ العالم. يقول ابن عَرَبي: «وقال: العالم عند الجماعة هو إنسان كبير في المعنى والجِرْم. يقول اللّه تعالى ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ فلذلك قلنا: في المعنى وصدق... والإنسان الكامل من العالَم وهو له كالروح لجسم الحيوان، وهو الإنسان الصغير. وسُمّي صغيراً لأنه انفعل عن الكبير وهو مختصره، لأن كل ما في العالَم فيه. فهو وإن صغر جرمه ففيه كل ما في العالَم»[6].

(3) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص186.
(4) المصدر السابق، ج2، الباب 294، ص670.
(5) انظر: «فص حكمة إلٰهية في كلمة آدمية» ضمن **فصوص الحكم** لابن عَرَبي.
(6) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص409.

إن الإنسان ليس مثل أي موجود وإنّما يتميّز عن سائر الموجودات بقدرته على الحضور في مختلف مراتب الوجود المضاف، ومن حيث إن له القدرة على فَهْم العالَم ما دام العالَم قائماً فيه بجمعيته. هذه أُطروحة تبيّن أن العالم ليس وعاءً يضمّ الإنسان وإنّما العالَم نفسه ليس ممكناً إلاّ بوجود الإنسان. هذا هو البُعد الأنطولوجي للعالم من حيث هو عنصر ضمن الوجود الإنساني[7]، الذي هو تجلٍّ لجمعية الأسماء الإلٰهيَّة. وهذه الجمعية حاصلة في النبوة المحمديّة. نقول بعبارة أخرى: إن العالم ليس معزولاً عن وجود الإنسان والإنسان بدوره ليس خارج العالم فبينهما علاقة النسبة والتبعية. يقول ابن عَرَبي: «فلما أشهدني نسبة العالم إليّ ونسبتي إلى العالم، وميّزت بين المرتبتين، وعلمت أن العالم لولا أنا ما وجد، وأنه بوجودي صح المقصود...»[8]. فلولا الإنسان ما تميّز العالم بل وما كانت هناك آخرة «ولولا نحن ما تميّزت آخرة من دنيا، فإن اللّه ما اعتبر من العالم في هذه الإضافة إلاّ هذا النوع الإنساني...»[9].

يترتّب على هذا الفَهْم نمط خاص من البحث في العالَم يخالف الأنماط الفكريّة الأخرى التي تقوم على التمثّل الميتافيزيقي للعالم وللإنسان من حيث يتمتع كل منهما بوجود مستقل عن الآخر. **إن العالَم، على العكس من ذلك، هو الإنسان متفرقاً**. وينبغي للإنسان أن يجمع هذا التفريق عندما يكتشف العالمية في نفسه، بعد أن يكون قد نظر إليها في الآفاق[10]. هذا الاكتشاف الذي يمارسه الإنسان، أي اكتشاف العالم في نفسه، هو حضور الإنسان في الوجود الذي يناديه كي يعرفه. غير أن هذا الحضور يتمّ في الإنسان الكامل ـ وليس الإنسان الحيوان ـ

---

(7) يتحدّد مفهوم الإنسان في فكر هيدغر بأنه الوجود ـ في ـ الـ ـ عالم être-au-monde في مقابل الموجودات الأخرى التي هي داخل العالم être dans le monde فالعالم ليس معزولاً عن الإنسان وإنما يشكّل عنصراً من وجوده. وأن العالم غير موجود إلاّ بالفَهْم الذي الإنسان به يكون أحق بالإنصات إلى الوجود وهو يتجه نحوه.

(8) المصدر السابق، ج3، ص266.

(9) المصدر السابق، ج3، الباب 356، ص253.

(10) يقول ابن عَرَبي في كتاب **التدبيرات الإلٰهيّة**: «فانظر... إلى ما تفرق في العالم الأكبر تجده في هذا العالم الإنساني من ملك وملكوت... وكما أن في العالم مَن يَظهر للأبصار ومن يَخفى، ففي الإنسان ظاهر وباطن، عالم الحس وعالم القلب، ظاهره مُلْك وباطنه ملكوت... وامشِ بهذا الاعتبار على العالم تجد النسخة الإلٰهيّة صحيحة». ص108-109.

الذي أُعطي القدرة على فَهْم العالَم باعتباره علامةً على ذاته وباعتباره هو علامةً على الحقّ. باختصار، **فإنه بوجود الإنسان كان للغياب ظهور، وإلاّ بقي الغياب في غيبه أبد الآبدين. فالظهور للإنسان من حيث هو ظاهر في العالم، والغياب للإنسان من حيث إنه في باطنه يعلم هذا الظهور، الشيء الذي يعطينا مشروعيّة الحديث عن فينومينولوجيا الغياب. إنها فينومينولوجيا الكشف عن الأسرار.** يقول ابن عَرَبي: «اعلم يا بني أن الإنسان ينتقل من مجالسة العالَم الملكوتي الخارج عنه إلى رؤية عالم ملكوته الخاص به الذي هو غيبه أو باطنه. وهذه الرؤية عبارة عن فتح عين بصيرته إلى مشاهدة ما أقرّ اللّه فيه من الأسرار»[11].

إن الإنسان وهو يكتشف العالم في نفسه يجعل من فَهمه هذا عالَماً آخر يقوم بتفسيره. فالإنسان بهذا المعنى فَهْم وتأويل للوجود. وهذا الفَهْم يقتضي تعالي الإنسان عمّا سواه من الممكنات، لكنه تعالٍ يؤسّس لحضور الإنسان في كل الأزمنة وكل العصور، بل وكائن يطل بنفسه على المستقبل الآتي من الغيب، وفي الآن نفسه يؤسس الخطاب والقول.

إن الحقيقة الإنسانية في العالم وفي الإنسان مُخاطبةً ومأمورةً من أجل أن تعرف نفسها، ولذلك تقذف بنفسها في اتّجاهين: في الآفاق وفي النفس. إنها تقذف بنفسها في الماكروكوسم، في الكوسموس الذي يضمّ الأفلاك والبرازخ وعوالم الشهادة والغيب والملكوت والخيال المنفصل، كي تكشف عن وجودها فيه وكي يتحقّق عندها الوجود الذي في نفسها. هذا الوجود المُكتَشَف هو إمكاني. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، ترجع وراءها أي تتأمل في الإنسان الذي هو موطنها والذي يشكّل لحظةً من تفاصيل ظهور العالم في المرآة المجلوة، كي يحصل الحوار بينها وهي في العالم وبينها وهي في الإنسان. فإذا ما حصل الإنسان على هذه الحقيقة في نفسه عرف ربّه وتحقّق في بُعده الأُنطولوجي المتمثّل في افتقاره إلى الحقّ، وإذا ما تغافل عن ذلك ظلّ في بعد أونتيكي وإنساناً حيواناً.

إن الإنسان على الصعيد الأُنطولوجي أي الإنسان الذي عرف ربه بالآيات في العالم وفي نفسه هو عين الوجود. بل إنه الإمام المُبين. يقول ابن عَرَبي: «ووجدنا

---

(11) ابن عَرَبي، **مواقع النجوم**، ص67.

العالَم كلّه أسفله وأعلاه محصياً في الإنسان فسمَّيناه الإمام المُبين»[12] وهو أمر يجعله مُقلَّداً بالخلافة. لكنها خلافة شفع الواحد. يقول ابن عَرَبي: «ومن ذلك ولاية البشر عين الضرر من الباب 150 .﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾... أعطاه التقليد ومكّنه من الأقليد... وجعله عين الوجود وأكرمه بالسجود... **شفع الواحد عينه وحكم بالكثرة كونه**، وإن كان كل جزء من العالم مثله، ولكنه ليس بظل فلهذا انفرد بالخلافة»[13].

أن يكون الإنسان عين الوجود ليس يعني أنه الوجود ذاته إذ اللّه هو الوجود. إنّما الإنسان شفع الوجود، وليس الشفع وحدة. فالإنسان كثير بالناس واحد بالحقيقة الإنسانية. إنه واحد بالخلافة كثير بالسلطان. إنه من حيث الوحدة قرآن ومن حيث الكثرة سلطان. لكن «اللّه يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن؛ فإن السلطان ناطق خالق **والقرآن** ناطق صامت. فحكمه حكم المائت لا يخاف ولا يرجى... وما استند الصِّدِّيقون إليه ولا عوّل المؤمنون عليه إلاّ لصدق ما لديه فالقرآن أحق بالتعظيم من السلطان... فهو النور، والسلطان قد يجور»[14]. يعني ذلك غلبة السلطان على الوحدة والنطق على الصمت والجور على الصدق. في هذه الغلبة يقذف الإنسان بعالم يسود عليه. ويُخفي عنه عين جمعيته.

لمّا كان الإنسان هو ظهور العالم في أكمل صورة، كان العالم بذلك إنساناً. وهذا أمر يقتضي من الإنسان أن ينظر إلى العالم نظرته إلى نفسه، إذ عندما يشتغل الإنسان بمعرفة حقيقته كإنسان «لم يرَ فرقاً بينه وبين العالم»[15]. ومن ثُمَّ إمّا يحترمه أو يمارس عليه التدمير. وكل تدمير للعالم هو تدمير للإنسان نفسه. إن هذا أمر محجوب عن التصوّر التقني السائد في الفكر الغربي. بخلاف هذا التصور المادي للعالم يُوسّع ابن عَرَبي من دلالة هذا المفهوم كي يشمل العوالم الروحية والبرازخ والحضرات وليشمل الملائكة أيضاً، من حيث إنها بالنسبة إلى العالم مثل القوى الإدراكية بالنسبة إلى الإنسان[16]. يعني ذلك أنه إذا كان الإنسان بمساعدة

---

(12) ابن عَرَبي، **التدبيرات الإلْهيّة**، ص135-136.

(13) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، ص359.

(14) المصدر السابق نفسه.

(15) المصدر السابق، ج2، الباب 177، ص308.

(16) ابن عَرَبي، **فصوص الحُكم** «فص حكمة إلْهية في كلمة آدمية».

قوى الإدراك يفهم العالَم، فإن الملائكة هي التي تجعل الآثار الإلٰهيّة تصل إلى العالم المادي فلا يكون بلا صورة إلٰهية.

إن هذا الاتساع لدلالة العالم إنّما حصل مع ابن عَرَبي بفعل فَهْمه لاتساع الرحمة الإلٰهيّة. والاتساع يخالف التقييد. والعقل في صورته التقنية لا يمارس إلاّ التقييد، فتنفلت منه الرحمة الواسعة، كما ينفلت منه الفَهْم الأُنطولوجي لدلالة العالم.

يمكن القول أيضاً إن الإنسان بالنسبة إلى العالم هو بمثابة المركز بالنسبة إلى المحيط. إنه نقطة محيط العالم، لكنه محيط نقطة الوجود. فضلاً عن كونه يقابل الحضرة الإلٰهيّة المتجلّية في الأسماء الأربعة: الظاهر والباطن والأوّل والآخر. فهو الأوّل بالقصد والآخر بالنشأة. كما أنه «ظاهر بالصورة باطن بالروح»[17]. نحن هنا أمام عناصر خمسة. والخمسة حافظة، ولذلك كان الإنسان حافظاً للعالم وحافظاً لذاته. إنه يحمل العناصر الخمسة التالية: المثل والضِدّ، والطبيعة والجسم والشكل. طبيعته من الأركان الأربعة، وجسمه له أبعاد ثلاثة، وشكله له جهات ستّ. واستحق بذلك أن يكون ناظراً في نفسه وفي الآفاق.

إن الإنسان ضِدّ ومثل[18]: فمن حيث الضِدّ يوصف بالصفات المضادة للحضرة الإلٰهيّة وذلك مثل صفات العجز والفقر والذلة والعدم. ومن حيث المثل، يوصف بصفات هذه الحضرة مثل السمع والبصر والكلام والعلم والإرادة والقدرة. ولما كان الوصف يتبع الموصوف في القِدَم والحدوث، وهذا مبدأ أكبري، فإن صفات العلم والسمع، إلخ. في الإنسان تتبعه في حدوثه، فلا يجتمع مع الحقّ في هذه الصفات. ويختص بالصفات الضِدّية الملازمة للحادث. إنه من حيث صفات المثل يتلقى من الحقّ، ومن حيث صفات الضِدّ يلقي إلى الخَلْق. وهذا يعني أنه بمثابة موشور تمرّ عبره الأشعة التي ينشرها النور الإلٰهي في خلقه. وإذا كان الإنسان جامعاً بين المثل والضِدّ: يجمع بين مثل العالم الذي هو ضِدّ الحضرة الإلٰهيّة، ومثل الحضرة الإلٰهيّة الذي هو حادث، فإن هذا يعني غياب وحدة الوجود التي تجمع بين الله والإنسان في هُوِيّة واحدة.

---

(17) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 198، ص446.

(18) المصدر السابق نفسه.

إن العالَم دلالة على الوجود الذي به تظهر الأحكام والآيات والصور. إنه ظهور للغياب. أو إنه تجلّي الحقّ في ما سواه الذي هو دلالة عليه. غير أن هذه الدلالة متنوعة إذ إنه سبحانه ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾. كما أن العالم هو ميدان لظهور أعيان الممكنات التي تخرج من حال الثبوث. وهذا يعني أن العالم إن كان علامة فإن الحقّ لا يتقيّد في علامة بعينها كما يتوهّم ذلك أصحاب الاعتقادات الذين يحصرون الحقّ في معتقد واحد فلا ينظرون إلى العالم إلاّ من جهة جزئية.

لكن إذا كان العالَم هو علامات لا تنتهي ولا ينحصر في واحدة منها، فإن الانطلاق منه، بهذا الاعتبار، في العلم بالحقّ هو انطلاق صحيح. يقول ابن عَرَبي: «فمن اعتمد على العالم من هذا الوجه فقد اعتمد على أمر صحيح لا يتبدّل. ولا يكون الاعتماد على الحقيقة إلاّ عليه على هذا الوجه؛ فإن الحقّ إذا كان كل يوم في شأن فلا يدري ما يكون ذلك الشأن فلا يقدر على الاعتماد على من لا يعلم ما في نفسه. فالكامل من أهل اللّه من يتنوع لتنوع الشؤون، فإن الحقّ ما يظهر في الوجود إلاّ بصور الشؤون»[19]. يترتّب على هذا الفَهْم عدم التقييد، إذ الحقّ يظهر في العالم بصور الشؤون، والعالم هو هذه الصور التي تحضر من الغيب المطلق. لذلك يصحّ القول إن العالم الذي نعيش فيه اليوم ليس هو العالم في حقيقته وإنّما هو صور من الصور المتحوّلة أبداً. العالم، والحالة هذه، هو عصور. يقول ابن عَرَبي: «فالعالم كلّه طالع غارب وفلك دائر ونجم سابح ظاهر بين طلوع وغروب عن وحي إلٰهي وهو ما يتوجّه عليه من أمر بظهور وخفاء»[20]. أن يكون العالم بين الخفاء والظهور معناه أننا أمام فَهْم فينومينولوجي للوجود الذي هو ظهور محتجب، أمام الوجود من حيث هو حضور غياب[21].

إن الإنسان ـ كما يقول ابن عَرَبي «سريع التغيّر في باطنه كثير الخواطر، يتقلّب في باطنه في كل لحظة تقلبات مختلفة، لأنه على الصورة الإلٰهيّة، وهو

(19) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الفصل 46 من الباب 198، ص447. انظر أيضاً: **رسالة أيام الشأن** ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، حيدر آباد الدكن.

(20) المصدر السابق، ج3، الباب 356، ص254.

(21) انظر أطروحتي التي قدمتها لنيل دبلوم الدراسات العليا المُعمّقة، وهي تحت عنوان: «حضور الغياب في صوفية ابن عَرَبي»، كلية الآداب، الرباط.

سبحانه كل يوم في شأن. فمن المحال ثبوت العالم في زمانين»[22]. إن التنوع والتحوّل في الأحوال والخواطر في الإنسان هي فيه من حيث هو مكان لرقائق الأسماء الإلٰهيَّة ويعكس تغيّر الأعراض في كل زمان فرد في العالم. لذلك يقول ابن عَرَبي عن آدم الذي يمثّل الحقيقة الإنسانية بشكل أتمّ من أنه «انتشأ من العالم ومن الأسماء الإلٰهيَّة، فخرج على صورة العالم وصورة الحقّ، فوقع الاشتراك بين الأناسي في أشياء وانفرد كل شخص بأمر يمتاز به عن غيره كما هو العالم. فبما ينفرد به الإنسان يُسمّى الإنسان المفرد، وبما يشترك به يُسمّى الإنسان الكبير»[23]. نحن هنا أمام اشتراك البشر في الإنسانية وتفرد كل فرد منهم بميزة تخصه. لكن ما هو السبب الذي يجعل الإنسان أكثر تغيّراً وتقلّباً؟ هل هذا يرجع إلى كونه تنعكس عليه الشؤون وتحوّلات الأعراض أم أن هناك سبباً آخر؟ الجواب مستفاد من الكوسمولوجيا وهو أن الإنسان جُرْم صغير، وكل صغير تكون حركته أسرع. ليس هذا فقط، وإنّما يتعلّق الأمر أيضاً بالسكن. وهو السماء الدنيا التي تكون تحت تأثير فلك القمر، وهو أسرع الكواكب. فكلما انتقلنا كوسمولوجيًا من الأبطأ إلى الأسرع في الأفلاك انتقلنا من الأصغر إلى الأكبر فيها. وهذا يعني أن السرعة تتماشى مع صغر الجسم. ولمّا كان الإنسان صغير الجُرْم، وساكناً في سماء أصغر بالمقارنة بالسماوات الأخرى، فإنه يكون سريع التقلب. وسرعة التقلب لا ترتبط بالإنسانية، أي بما هو مشترك، وإنّما بالفرد. إذ الإنسان وهو ساكن في الدنيا ساكن فيها من حيث هو فرد. لا من حيث حقيقة آدم. فهذه الأخيرة محجوبة. وإنّما الأفراد هم أمثال هذه الحقيقة. هذا أساس كوسمولوجي للمعرفة القلبية. لكن ما علاقة مفهوم التحوّل بمفهوم السكن الذي من السكون؟ والجواب هو أن الإنسان ساكن في تحوّله تماماً مثلما تسكن الكثرة في الوحدة. ولما كانت الكثرة في العالَم هي كثرة المنفردين، فإنه يتوجّب على المنفرد أن ينظر في نفسه كمثال للأصل المشترك، مثلما ينبغي التوجّه من الكثرة نحو وحدتها. وهذا يعني أن وعي المنفرد باشتراكه هو وعي بعالميته. وهذا من شأنه أن يدفعنا إلى القول بأن الشيخ الأكبر لا يعطي للعقل الأولوية في المعرفة، نظراً لتقييده، وبُعده عن العالمية، ونظراً لكونه

(22) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 198، ص446.

(23) المصدر السابق نفسه.

مجرّد قوة من بين قوى الإنسان. إنّما يعطي هذه الأولوية للإنسان نفسه باعتباره أسرع. فتنتقل إشكاليّة هذا البحث من إشكاليّة العقل والوجود إلى إشكاليّة الإنسان والوجود.

إن علامات العالَم إن كانت لا تتناهى، فإن هذا لا يعني أن العالم ليس جوهراً، بل هو جوهر لكنّه غير مستقل بذاته، وتطرأ عليه الاستحالات. يقول ابن عَرَبي: «فالعالم كلّه محصور في ثلاثة أسرار جوهره وصوره والاستحالة، وما تمّ رابع. فإن قلتَ فمن أين ظهر حكم الاستحالة في العالم من الحقائق الإلٰهيّة قلنا: عن الحقّ وصف نفسه بأنه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ والشؤون مختلفة»[24].

إن العالَم من حيث هو علامات، لا يستقلّ بذاته في أي مستوى من مستوياته. إن حضرة الحس، مثلاً، هي ظهور محتجب لحضرة عُلْيَا، غير أن هذا الظهور نفسه غائب عمّن يعتبر حضرة الحس مستقلة بذاتها. لذلك كان العالم فُلْكاً سابحاً بين الظهور والغياب بين الطلوع والغروب وهو في ذلك مطيع للأمر الإلٰهي، نظراً للوجود الإمكاني للعالم. ومن ثم يصح القول بأن جوهرية العالم إمكانية فحسب. وهذه الإمكانية ليست وهمية وإنّما هي حقيقة العالم.

يُمكن القول أيضاً إن العلامات هي المحمولات التي بها يتمُّ ظهور المحتجب فتتعلّق العلامات والآيات بالإنسان تعلُّق دلالة وتتعلّق بالحقّ تعلُّق الأعراض بالجواهر. يقول ابن عَرَبي: «ولمّا علمت الأشياء أنه لا شيء لها من ذاتها وأنه بحسب ما تقتضيه ذات موجدها وأن الأحوال تتجدّد عليها بحسب ما تطلبه حقائق من استندت إليه وهو اللّه تعالى. .. تركت جميع ما كانت تعتمد عليه في نفسها لما عند خالقها. .. وعبرت من النظر إليها على النظر إلى من بيده ملكوت كل شيء»[25]. ها نحن أمام نوع من سفر الأشياء من الاعتماد على قدراتها في النظر سفر الإنسان من قواه الإدراكية، قوة العقل والفكر النظريين إلى الآيات التي نصبها الحقّ دلالات عليه.

إن كانت العلامات تفيد ظهور الوجود في تنوع الآيات والصور، فإن العالم هو أيضاً، بالنسبة إلى الوجود بمثابة الرِقّ أو الورق بالنسبة إلى الكتابة. فكما تظهر

(24) المصدر السابق، ج3، ص254.

(25) المصدر السابق، ج3، ص92.

الكتابة في الرِقّ يظهر الوجود في العالَم. يقول ابن عَرَبي: «ولما ثبت أن الوجود عين الحقّ وأن ظهور تنوع الصور فيه علامة على أحكام أعيان الممكنات الثابتة نسميت تلك الصور الظاهرة بالحكم في عين الحقّ ظهور الكتاب في الرِق عالَماً. وأظهرها الاسم الإلٰهي الظاهر بل ظهر بها. فهذا باب يتميز فيه الحقّ من الخلق»[26]. إن الحقّ هو عين الوجود والعالم هو ظهور الوجود في غيره. فالعالَم بمثابة الكتاب الذي تتجلّى فيه أعيان الممكنات، تماماً مثلما يكتب القلم الأعلى في اللوح المحفوظ ما هو مدوَّن من قبلُ.

فضلاً عن ذلك، نكون أمام عالمية العالم باعتبارها عالمية الظهور، ظهور كل ما سوى الحقّ عن النفس الإلٰهي. يقول ابن عَرَبي: «وهذا المنزل هو منزل ذلك التنفس الرحماني. وهذا المنزل عنه ظهرت جميع المنازل الإلٰهيَّة كلّها في العالم الذي هو كل ما سوى اللّه تعالى عُلوًا وسِفْلاً روحاً وجسماً معنىً وحساً ظاهراً وباطناً. فمنه ظهرت المقولات العشر... وله وجوه إلى كل جنس ونوع وشخص من العالم لا تكون لجنس آخر ولا لنوع آخر ولا لشخص آخر»[27].

إن النفس الإلٰهي له وجوه إلى الأشخاص والأنواع والأجناس وإلى المقولات، وهي وجوه مختلفة وكثيرة بها يتميَّز شخص عن شخص ونوع عن نوع وجنس عن جنس. وجنس العالَم هو الإنسان. مادامت الكثرة في الأشخاص وفي الأنواع تجتمع في الجنس. إذ الإنسان جامع للكثرة في العالم. يقول ابن عَرَبي: «إن كان للشيء جنس فاحكم عليه بحكم جنسه وإن كان نوعاً فاحكم عليه بما فيه من حكم جنسه وبما فيه ممّا انفصل عنه بنوعيته. فهو ذو حكمين، وإن كان شخصاً فاحكم عليه بما فيه من حكم جنسه وبما فيه من حكم نوعه واحكم عليه بحقيقة شخصيته. فهو ذو أحكام ثلاثة. فكلما قرب الأمر من الأُحدية كثرت الأحكام عليه. الحقّ واحد وأسماؤه لا تحصى كثرة. فلو كان كثيراً لانقسمت الأسماء الذاتية بينهم. الجنس كثير حكمه واحد»[28].

نحن هنا أمام نوع من الحكم المنطقي، الذي يقوم على العلاقة العكسية بين

(26) المصدر السابق، ج2، ص473.

(27) المصدر السابق، ج3، ص197.

(28) المصدر السابق، ج4، ص435.

التضمُّن والشمُول، حيث إنه كلما زاد التضمُّن نقص الشمول، أي أن خصائص الموضوع تزداد كلما اتجهنا نحو الشخص، وتقلّ كلما سرنا نحو الجنس. غير أننا هنا نجد مع ابن عَرَبي العكس، إذ كلما اتجهنا نحو الشخص قربنا من أُحديته التي تخصّه. لكن الأحكام هي التي تكثر عليه من حيث النوع والجنس. وبخلاف ذلك يكون الجنس كثيراً وحكمه واحداً. تماماً مثل كثرة الأسماء الإلٰهيَّة في الحكم الواحد. ومثلما يكون الإنسان كثيراً بالعالم واحداً في نفسه. إن هذا من حكمة إنزال الأشياء منازلها، ووضع كل شيء في موطنه. يقول ابن عَرَبي ناظماً:

إنَّ الحكيمَ الذي الأكوان تخدمُهُ   لأنَّـهُ نـزّل الأشـيـا مـنـازلـهـا

يبدو إلى كلّ ذي عينٍ بصورته   ولا يُقول بأنّ الحقّ نازلها[29]

ويقول أيضاً: «قال: لا تُخرج شيئاً عن حقيقته فإنه لا يَخرج. وإن أردت هذا اتصفت بالجهل وعدم المعرفة»[30].

لكنّ العالَم أكبر من الإنسان في الجُرْمية وإن كان موجوداً من أجل الإنسان. إن هذا قريب من دليل العناية عند ابن رشد، لكنه أيضاً يخالفه. فدليل العناية عند الأوّل، مقصور على ما هو خير، وعند الثاني، يمتدّ إلى السلبي مثل العذاب والردع والإخضاع. يقول ابن عَرَبي: «واعلم أن اللّٰه قد جعل من مخلوقاته من هو أكبر منك وإن كان خلقه من أجلك. ولكن لا يلزم إذا خلق شيئاً من أجلك أن تكون أنت أكبر منه؛ فإن السكين عمل من أجل أمور منها قطع يد السارق والنار خلقت من أجل عذاب الإنسان. فالإنسان أشرف من النار لأنها خلقت من أجله»[31].

إن العالم موجود من أجل الإنسان، والإنسان موجود من أجل العبادة. وهذا يقتضي أن يتأخّر الإنسان عن العالم في الوجود وتتأخّر العبادة في الوجود عن الإنسان. وما يكون متأخراً يكون هو المبتدأ. لنسمع إلى القول الأكبري التالي: «وعلى الحقيقة فالغاية هي مقصورة عنده في الابتداء. فهي المحركة، لأن الأمور

(29) المصدر السابق نفسه.

(30) المصدر السابق نفسه.

(31) المصدر السابق، ج3، الباب 301، ص9.

بغاياتها، ولها وجدت. قال عزّ وجلّ ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، فاعتبر الغاية وإن تأخرت في الوجود مثل طالب الاستظلال بالسقف فحرّكته الغاية إلى ابتدائها. فما وقعت العبادة إلاّ بعد الخلق. فالغاية هي التي أبرزتهم في الوجود. فهي المبتدأ وإن تأخّرت في الوجود. فإن تأخرت بالأثر، فإن الحكم والأثر لها»[32].

هل نحن هنا أمام السبب الغائي وأمام العلّة الغائية؟ هل نحن أمام المحرّك الذي لا يتحرّك؟ الجواب عن هذا السؤال بالنفي، إذ المحرك الذي لا يتحرك في الفلسفة الأرسطية لا يهتمّ بالعالم ولا إرادة له. وإنّما العالم هو الذي يتحرك نحوه حركة شوق. والحال أن اللّه قد خلق الخلق ليعبدوه. وخلق العالم لتحسن عبادة الإنسان للحق. فضلاً عن ذلك، إن الغاية في نظر ابن عَرَبي معدومة غير موجودة. فهي وإن كانت متأخرة فإن لها أثرها في العالم وفي الإنسان كما يكون للابتداء أثره في الانتهاء. وكما يكون للسقف أثره في الاستظلال وإن كان متأخراً عنه.

إن للمعدوم أثره في الموجود: «ولذلك قلنا: إن الأثر أبداً في الموجود إنّما هو للمعدوم. والغاية معدومة، ولهذا يصح طلبها، لأن الموجود غير مراد. فالغاية المعدومة هي التي أثرت الإيجاد أو هي سبب في أن أوجد الحقّ ما أوجده ممّا لم يكن له وجود عيني قبل هذا الأثر السببي. ويُسمّونه بعض الحكماء علّة وبعضهم يُسمّيه الحكمة»[33]. لكن هذا الأثر السببي ليس عند ابن عَرَبي علّة، كما أن الغاية ليست بدورها علّة إذ إنه لا غاية في الغاية نفسها. يقول: «ومن ذلك: لا غاية في الغاية. قال: لو كانت في الغاية غاية غاية ما كانت غاية، والعالم غايته في طلب الحقّ. والحقّ غايته الخلق، لأن غايته المرتبة وليست سوى كونه إلٰهاً. فهو يطلب المألوه بالذات وإليه يرجع الأمر كلّه. فهو الغاية ومنه بدأ الأمر كلّه»[34].

هذا نوع من النظرة الفنيّة إلى حكم الحقّ في الخلق، وهو حكم يُفصح عن الكنز المخفي، حيث الحقّ أراد أن يُعرف فخلق الخلق وأراد أن يُعبد من حيث

---

(32) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص431.

(33) المصدر السابق، ص431. انظر أيضاً تحليلنا لأثر المعدوم في الموجود في هذا البحث.

(34) المصدر السابق، ص427. من بين الأفكار التي حدّد بها كانط الحُكم الجمالي في كتابه **نقد مَلَكَة الحُكم** نجد أن هذا الحُكم هو غاية بلا غاية. فليُنظر هناك.

هو إله. ولذلك كانت غايته هي الخلق كي يكون الحقّ مألوهاً. ومن المعلوم أن الألوهية مرتبة، في حين أن الذات خارجة عن المرتبة. ولذلك ليست الذات علّة غائيّة. وما يحرك الإيجاد إنّما هو إرادة الحقّ في أن يرى نفسه في خلقه. لذلك مدَّ سبحانه الأرضَ كي تكون ثمرةً للإنسان.

ولما كان الحقّ سبحانه قد مدَّ الأرض ﴿وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ فإن الإنسان هو ثمرة والعالم زوجها. وهذه الزوجية في العالم شفع كي ينفرد الحقّ بالوتر. يقول ابن عَرَبي: «اعلم وفقك اللّه لطاعته أن اللّه سبحانه وتعالى قد شاء أن يبرز العالم في الشفعية لينفرد سبحانه بالوترية فيصبح اسم الواحد الفرد ويتميّز السيد من العبد»[35].

(35) ابن عَرَبي، كتاب **التدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانية**، طبعة ليدن المحروسة، ص107.

الفصل الثاني
العالَم بين الآية والدليل(36)

إن ظهور العالَم هو ظهور للأعيان في مراتب المنازل كي تكون علامة. والعلامة تجعلنا نحن الذين يعرفونها نتجه بها نحو ما هي علامة عليه. العالم، بهذا الاعتبار هو التوجّه نحو ما ليس هو. إن ما سوى الله علامة على الله. هذا التوجّه عبور. غير أن العبور، هنا، لا يكون بالدليل الفكري، وإنّما يكون بالآيات التي وضعها الحقّ علامات. فالدليل تلحقه الشبهات ولذلك هو أدنى مرتبة من الآيات التي في الآفاق وفي أنفسنا. يقول ابن عَرَبي: «وهذا المنزل (يقصد الباب 350 من **الفتوحات المكية**) يحوي على علوم منها الفرق بين الدليل والآية، وأن صاحب الآية هو الأولى بنسبة الحكمة إليه، وبالاسم الحكيم من صاحب الدليل، فإن الآية لا تقبل الشبهة، ولا تكون إلاّ لأهل الكشف والوجود. وليس الدليل كذلك»(37).

بناءً على هذا القول، فإن أهل الدليل من أصحاب العقل والنظر هم أقلّ إدراكاً لعالمية العلامة وذلك بخلاف أهل الجمع والوجود الذين يعبرون بطريق الآيات الموجود في اتّجاه وجوده. إن الآيات هي تعريف من الله بخلاف الدليل الذي تقيمه حجّة العقل المفتخر ببراهينه. وأفضلية الآية على الدليل آتية من أفضلية الإيمان على المعرفة العقلية. يقول ابن عَرَبي: «فإن الإيمان كشف نوري لا يقبل الشبهة، وصاحب الدليل لا يقدر على عصمة نفسه من الدخل عليه في دليله القادح، فيرده هذا الدخل إلى محل النظر، فلذلك عريناه من الإيمان؛ فإن الإيمان لا يقبل الزوال فإنه نور إلٰهي رقيب قائم على كل نفس بما كسبت»(38).

---

(36) اعتمدتُ، هنا، بشكل أساسي على كتاب وليم شيتيك وهو Chittick, William. *The self Disclosure of God*, State University of New York Press, 1998: *Principle of Ibn AlArabi's Cosmology* هو كتاب يضمّ 411 صفحة تتعلّق أساساً بكتاب **الفتوحات المكية**، طبعة دار صادر. وما يدهشني أن وليم شيتيك لا يحيلنا إلى الصفحة وإنما أيضاً إلى السطر الذي أخذ منه النص، ولاسيما أن طبعة الفتوحات هذه مصورة، كل صفحة تضم 35 سطراً.

(37) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص240.

(38) المصدر السابق، ج3، ص218.

الطريق إلى عالمية العالَم يكون بالإيمان الذي له الدوام والاستمرار بخلاف الأدلة العقلية التي يقدح بعضها في بعض[39]. لكن ما الذي يحول دون الثقة بالدليل العقلي؟ الجواب هو أن العالَم ليس دليلاً وإنّما هو آية، والآية فوق الدليل. يقول ابن عَرَبي: «وفيه (أي الباب 378) علم ما يأتي من الممكنات وكلّها آيات فيعرض عن النظر في كونها آية من يعرض لنا السبب في إعراض واحد وعدم إعراض آخر في ذلك»[40] ويقول أيضاً: «وقال: كل ما في الكون آية ولا يحصل في اليد منه شيء»[41]. أن يكون كل ما في الكون آية والممكنات آيات هو أمر يحصل عند الذي ينظر إلى الأشياء بالحقّ لا بالعقل. إن العاقل مثلاً، تهوله الكرامات والمعجزات ويرفضها بالدليل وهي من العالم لا من خارجه، في حين أن العارف يقبلها، إذ لا يهوله من العالم شيء.

ليست عالمية العالَم أو شيئية الأشياء أوظاهرية البُطون أو باطنية الظُهور أو كثرة الكثير، إلخ. . أموراً جامدة تقبل التقييد، لأن العالَم نفسه في تقلُّبات الأحوال. «وتقلُّبات الأحوال في العالم كلّه آيات فهم فيها لا يشعرون»[42]، وهي تقلُّبات تسير بالعارف من العالم إلى نفسه ومن نفسه إلى نَفَسه وخالقه.

إن العقل يقيّد بدليله ما يكون في الحقيقة متقلّباً، وما هو تقليب هو آية فلا نصل إلى الآية إلاّ بالآية التي نراها بعين الحقّ. غير أن هاهنا أمراً آخر وهو أن الدليل يصاغ في عبارات والآيات تكون مشهودة لعين البصيرة، إذ ترافق تقلُّبات الأحوال التي لا تقبل التعقيل. غير أن مشاهدة الآيات تكون في الآفاق أوّلاً، إنها تحصل على صعيد الماكروكوسم كمنطلق للإسراء في الصعيد الثاني الذي هو النفس أو الميكروكوسم. يقول ابن عَرَبي: «ثم بعد هذا يريه الآيات التي أبصرها في العالم نفسه. فلو رآها أوّلاً في نفسه ثم رآها في العالم ربّما تخيل أن نفسه رأى

---

(39) ابن عَرَبي، **رسالة إلى فخر الدين الرازي**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، حيدر آباد الدكن. هذه الرسالة يبيّن فيها شيخ العارفين كيف أن العقل لا يقف عند شيء ثابت، إذ عندما يلوح له دليل يَقدح في دليل كان قد أقامه يخرج منه إلى الدليل الجديد فلا نكون أمام شيء نثق به عقلاً.

(40) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، ص492.

(41) المصدر السابق، ج4، ص411.

(42) المصدر السابق، ج3، ص344.

في العالم، فرفع اللّه عنه هذا الإشكال بأن قَدَّم له رؤية الآيات في العالم كالذي وقع في الوجود؛ فإنه أقدم من الإنسان». ماذا يمكن استفادته من هذا القول؟

يبدو لي أننا هنا أمام تصوّر فينومينولوجي يؤسّس المعرفة على الرؤية والبصيرة لا على التأمل النظري أو على التمثّل، وما يؤكد ذلك هو ضرورة توجّه العارف نحو العالم من حيث هو قائم هناك كآيات، ينبغي الذهاب إليها، معلّقاً جميع الأفكار التي لديه من قبلُ، وإلاّ فإنه لن يرى في العالم إلاّ الأفكار التي تحجب عنه نفسه، فتغيب عنه المعرفة بالآفاق. إن الذي تغيب عنه هذه المعرفة هو ذاك الذي يحتكم إلى عقله لا إلى العالم، فلا يدرك إلاّ ما يريد عقله أن يدركه، فنكون أمام ذاتية سافرة.

لا ينبغي الانطلاق من الذات لرؤية العالَم، لا ينبغي البداية من الميكروكوسم في اتّجاه الماكروكوسم، وإنّما ينبغي التوجّه بشكل معاكس من الثاني نحو الأوّل من العالم إلى الإنسان. إن آفة الانطلاق من الإنسان إلى العالم هي التقييد، إذ قد يُغلّب الإنسان العقل على البصر والدليل على الآيات فيحصل السقوط في ما يشبه الأنا وحدية، أي رؤية الذات وحدها من دون ما حاجة إلى وجود العالم.

بخلاف هذا الفعل التقييدي الذي تمارسه الذات التي تُغلّب الدليل وتعتبر نفسها هي الوجود أو هي العالم مُتأمِّلاً، نجد العارف باللّه يرى العالم باللّه كمُقدِّمة لرؤية ذاته. «وأما الحقّ فذكر الآفاق حذراً عليك ممّا ذكرناه أن تتخيل أنه قد بقي في الآفاق ما يعطي من العلم باللّه ما لا تعطيه نفسك فأحالك على الآفاق. فإذا عرفت عين الدلالة منه على اللّه نظرت في نفسك فوجدت ذلك بعينه الذي أعطاك النظر في الآفاق أعطاك النظر في نفسك من العلم باللّه. فلم تبق لك شبهة تدخل عليك»[43]. فضلاً عن ذلك، فإن العارف هو «من استدل بمعرفة نفسه على معرفة اللّه تعالى، ثم استدل باللّه سبحانه وتعالى على معرفة نفسه وبمعرفة نفسه على معرفة كل شيء»[44].

---

(43) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص299.

(44) ابن عَرَبي، كتاب **نفائس العرفان**، **مجموعة رسائل ابن عَرَبي**، المجلد الأول، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأكرم ﷺ، بيروت، ط1، ص536.

إن هذه المعرفة التي بها يستدلّ العارف على اللّه، هي رؤية، إذ إن النظر في الآفاق ليس عملاً عقليًا تأمليًا وإنّما هو رؤية ﴿سَنُرِيهِمْ﴾. وأيضاً بدليل قوله تعالى ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ والرؤية هي تجلٍّ والتجلّي هو العلامة: «فإن التجلّي إنّما هو موضوع للرؤية، وذلك قوله ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا﴾ فَذَكَر الرؤية والآيات للتجلّي فيتبيّن لهم أنه الحقّ، يعني ذلك التجلّي الذي رأوه علامة أنه علامة على نفسه... وأوضح الدلالات دلالة الشيء على نفسه بظهوره»[45]. لكن ما يكون ظهوراً، هو العالم. يقول ابن عَرَبي: «اعلم أن الوجود واحد. وله ظهور وهو العالم. وله بطون وهو الأسماء»[46].

إن هذا القول يُقيم علاقة بين الوجود والعالم والأسماء. فالعالم هو ظهور الوجود والأسماء هي غيابه. لكن الأمر يكون أدل على نفسه بظهوره. يعني ذلك يكون أوضح وأكثر بداهة. الأمر الذي يجعلنا نستعيد الفكرة الديكارتية عن الحقيقة من حيث إنها تفيد الوضوح الذاتي، أو كما يقول إسبينوزا من أن الحقيقي هو ما يكون علامةً على نفسه. والحقيقي عند ابن عَرَبي هو التجلّي. غير أن التجلّي هو بمعنىً ما ظهور لبُطون. وهو ما يعلمه العارفون باللّه.

إن معرفة النفس هي معرفتها بالآيات لا بالنفس. وهذا يعني مجاوزةً للمبدأ السُقْراطيّ «أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك». غير أن الآيات قائمة في النفس ينبغي على العارف استخراجها منها. ومن يفعل ذلك فهو من النقباء. يقول ابن عَرَبي: «ومن ذلك من أبى أن يكون من النقباء. من الباب 456. قال: النقيب من استخرج كنز المعرفة باللّه من نفسه لما سمع قوله عز وجل ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾... وقال: من أبى أن يكون له مثل هذه المعرفة لم يكن من النقباء»[47]. نقول بعبارة أخرى: لا ينبغي اعتبار النفس دليلاً وإنّما «الدليل» هو ما تحمله النفس من الآيات، من كنوز المعرفة باللّه. في هذا المعنى يخالف ابن عَرَبي أبا حامد الغزالي حيث يقول: «وقال: لما علم أن بين الدليل والمدلول

(45) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص305.

(46) ابن عَرَبي، **تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية، رسائل ابن عَرَبي**، المجلد الأول، ص401.

(47) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، الباب 559، ص416.

وجهاً رابطاً زهد في العلم بالله من حيث نظره **في الدليل وليس سوى نفسه. وكان ممن** عرف نفسه بالله. وقد ذهب إلى ذلك جماعة من أصحاب النظر مثل أبي حامد. لكن لنا في ذلك طريقة غير طريقتهم. فإن الذي ذهبوا إليه لا يصح. والذي ذهبنا إليه يصح وهو أن **نأخذ العلم به إيماناً** ثم نعمل عليه **حتى يكون الحقّ جميع قوانا فنعلمه به. فنعلم عند ذلك نفوسنا به** وبعدُ علماً به. وهذه طريقة أهل الله في تقدم العلم بالله»[48]. ماذا يفيد هذا القول؟

إنه يعني أن الدليل عند أصحاب النظر هو النفس وإن شئتَ قلتَ العقل، علماً بأن الغزالي وهو من أصحاب النظر يزهد في الدليل، لكن من دون أن يصل إلى معرفة الله بالله في نفسه. والحال أن الدليل عند ابن عَرَبي يضاد المدلول. إذ المدلول يكون مشهوداً لا مفكّراً فيه[49]. ولا يكون المدلول مشهوداً إلاّ للصورة المكافحة. وشهود المدلول هو ظهور الوجود في العالم وفي النفس. يضاف إلى ذلك أنه إذا كان الدليل يطلب المدلول فإنهما لا يجتمعان إذ الحقّ والخلق لا يجتمعان في عين واحدة[50]. فعندما يطلب الدليل المدلول يبقى المدلول ويختفي الدليل، أي عندما نصل إلى المدلول لا ننظر حينذاك إلى الدليل.

إن العالَم هو ظهور الوجود. إنه ظهوره وليس هو إياه، لأن للوجود أيضاً بُطوناً وهي الأسماء. فالعالم بالنسبة إلى الوجود هو مثل الظاهر بالنسبة إلى الباطن. لكن تميُّز الظُهور عن البُطون يقتضي أن يكون العالَم برزخاً، إذ بالبرزخ يتميّز أمر عن أمر. لكن هذا التمييز أو الفصل يقتضي الوصل أيضاً بحكم البرزخيّة. فحصل هذا الجمع والفرق في الإنسان الكامل. فكان مرآةً للعالَم وللوجود معاً. وهو الذي يكون الأفضل في معرفة ما في الآفاق وما في النفس. غير أن هذه المعرفة لا تكون بدليل العقل. إذ «كيف يدّعي العاقل أنه قد علم ربه من جهة الدليل وأن الباري معلوم له؟ ولو نظر إلى المفعولات الصناعية والانبعاثية والإبداعية، ورأى جهة كل واحد منها بفاعله لعلم أن الله تعالى لا يعلم بالدليل أبداً لكن يعلم أنه موجود»[51].

---

(48) المصدر السابق نفسه.

(49) المصدر السابق، ص436.

(50) المصدر السابق، ج3، ص378.

(51) المصدر السابق، السِفْر 2، الباب 2، فقرة 75، ص88.

وجود اللّه يُعلم بلا دليل عقلي. إنه يُعلم برؤية الآفاق ورؤية النفس. هذا يعني أننا أمام نقد للعقل شبيه بالنقد الكانطي للعقل الميتافيزيقي الذي يزعم لنفسه الاستدلال على وجود اللّه بالدليل. فضلاً عن ذلك، يبيِّن ابن عَرَبي أن اللّه ليس دليلاً على الخلق. يقول: «اتخاذ الحقّ دليلاً على الخلق لا يصح فلا يُعوَّل عليه، لأن الخلق لا يكون غايةً. فليس وراء اللّه مرمى»[52].

لكن ما يكون أولى بالمعرفة هو ما يكون أسبق بالقصد ومن المعلوم أن الإنسان هو آخر ما وجد في العالَم. يقول ابن عَرَبي: «فالإنسان آخر موجود في العالم، لأن المختصر لا يختصر إلاّ من مُطوَّل، وإلا فليس بمختصر»[53]، لكنه هو الأوّل بالقصد. يقول ابن عَرَبي عن ظهور الإنسان بصورة الخلافة والنيابة عن الحقّ: «فلا بدّ من وجود العالم الذي هو مملكته عليه، وأن يكون هو آخر موجود بالفعل وإن كانت له الأولية بالقصد. فعين الحقيقة المحمدية هي المقصودة... فهو عين الجمع والوجود»[54].

لكن أن يكون الإنسان هو الأوّل بالقصد بالنسبة إلى العالم فهو أيضاً متأخّر عن رتبة خالقه. يقول ابن عَرَبي: «وعلى كل حال أوجب الحقّ على عبده أن يتأخر عن رتبة خالقه كما أخّر سبحانه علمنا به عن علمنا بأنفسنا. فوجود العلم المحدث به متأخر بالوجود عن وجود العلم المحدث بنا»[55]. إن علمنا بالحقّ هو علم محدث ولا يمكنه بذلك أن يحيط بذاته. فضلاً عن ذلك، هو علم بآياته في نفوسنا وفي العالم. وتقدُّم علمنا بأنفسنا عن علمنا بالحقّ إنّما هو كي يكون دلالةً على علمنا به. وليست هذه الدلالة إلاّ آياته فينا.

هذا الأمر يتّضح أيضاً عند حديث ابن عَرَبي عن التفاتة أكمل موجود في العالم - وهو العنصر الأعظم - إلى الحقيقة الإنسانية. وأنه بهذه الالتفاتة حصلت أسباب لترتيب العالم من أجل الإنسان. والإنسان للعالم نفس ناطقة. غير أنها

---

(52) ابن عَرَبي، **رسالة لا يعول عليه**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، حيدر آباد الدكن، ص3.

(53) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 364، ص315.

(54) المصدر السابق، ص401.

(55) المصدر السابق، ج3، ص378.

لا تكتمل إلاّ بالصورة الإلٰهيّة[56]. يقول: «فليس العالم إنساناً إلاّ بوجود الإنسان الذي هو نفسه الناطقة. كما أن نشأة الإنسان لا يكون إنساناً إلاّ بنفسه الناطقة، ولا تكون هذه النفس الناطقة كاملة إلاّ بالصورة الإلٰهيّة». وهذه النفس الناطقة ليست هي العقل النظري وإنّما هي الحقيقة المحمدية في الإنسان. إذ العالم بدون هذه الحقيقة وبدون الإنسان جسد مسوى بلا روح ومرآة غير مجلوّة[57] لا تسمح بالرؤية، رؤية العالم لنفسه في الإنسان ويترتب على ذلك أن يذهب الإنسان بنفسه الناطقة نحو رؤية المُتقدّم عليه في الوجود. إذ إن هذه النفس الناطقة هي نفس العالم. إن لها وضعاً أُنطولوجيًا. وعالمية العالم هي روحه التي هي الأسماء الإلٰهيّة. وهذه الأسماء مجتمعة في الإنسان الكامل وليس في الإنسان الحيوان. الأوّل وجود-في-ال-عالم والثاني يوجد في العالم. يقول ابن عَرَبي: «إن الإنسان الحيواني من جملة العالم... وأنه يشبه الإنسان الكامل في الصورة الظاهرة لا في الباطن من حيث الرتبة كما يشبه القرد الإنسان في جميع أعضائه الظاهرة»[58].

ولما كان العالَم متقدِّماً على الإنسان في الوجود وكان على المتأخر أن يعرف المُتقدِّم، فإنه ينبغي على الإنسان أن ينصرف عن عقله في اتّجاه عالميته. ونتيجة لذلك يغيب العالم عن صاحب النظر بتقييده ويحضر عند العارف في خلوته. في الكشف يحضر العالم ومع العقل يغيب. غير أن هذا لا يعني أننا نستفيد من العالم علماً ليس يطابق العلم الذي نصل إليه عند النظر في أنفسنا. إن العلم في الأمرين يعطي الدلالة نفسها أي الدلالة التي أقامها الحقّ في أن يرينا آياته، في الأمرين معاً، فلا تكون الآية مضادة للأخرى أبداً. إنّما ينبغي الابتداء بالآفاق من أجل أن نرفع الشبهة في معرفة أنفسنا. الآفاق تؤكد وجودنا وهي العالم. فليس في الوجود إلاّ الله وأنت أي الإنسان وما خرج عنه وهو العالم.

إن العالم هو بمعنىً ما أب للإنسان من حيث هو متقدّم عليه في الوجود فلا

---

(56) المصدر السابق، ص396.

(57) ابن عَرَبي، **فصوص الحكم**، «الفص الأول، فص حكمة إلٰهية في كلمة آدمية».

(58) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 358، ص266. المثير للاهتمام هنا هو أن ابن عَرَبي يؤكد تشابهاً بين الإنسان والقرد في البناء العضوي. فهل هذا قريب إلى الداروينية؟ الأهم من هذا أيضاً أن ابن عَرَبي يتحدث عن الصورة الإلٰهيّة في الإنسان الكامل الذي يتمكّن من رؤية الآفاق في نفسه.

يرى القديم إلاّ بالقديم تماماً مثلما يكون العلم تابعاً للمعلوم إذ إنه متقدم عليه. والذي يرينا آياته هو الأقدم مطلقاً. يقول ابن عَرَبي: «فالآيات هي الدلالات على أنه الحقّ الظاهر في مظاهر أعيان العالم»(59).

ماذا يعني هذا القول؟ إنه يعني أن العالَم آية والآية تفيد الظهور والظهور دلالة لا دليل، لأنه إن غلّبنا الدليل على الآية نكون كمن يريد معرفة القديم انطلاقاً من الحادث، والخالق انطلاقاً من المخلوق، والوجود انطلاقاً من تمثّلنا له، وهو الاتّجاه الذي سارت عليه فلسفة ابن رشد مثلاً في كتابه **فصل المقال**. إننا نكون كمن يغلّب قوى الإدراك الذاتية على الآيات، أي بدون تعريف من اللّه فنكون بذلك عند مستوى المُشار إليه، فلا نصل إلى ما يجعل من العالم أن يكون عالماً وعلامةً ولا إلى ما يجعل من الظهور أن يكون ظواهر ومظاهر. إن الدلالة أتمُّ في العلم من الدليل «فدلالة اللّه أتمّ، وذلك أنا إذا نظرنا في نفوسنا ابتداءً لم نعلم هل يعطي النظر فيما خرج عنا من العالَم وهو قوله ﴿فِى ٱلْآفَاقِ﴾ علماً باللّه ما لا تعطيه نفوسنا أو كل شيء في نفوسنا. فإذا نظرنا في نفوسنا حصل لنا من العلم به ما يحصل للناظر في الآفاق»(60). يفيد هذا القول أن النظر في النفس من دون النظر في الآفاق، يُغيّب عنا العلم بالآفاق مثلما يُغيّب عنا العلم بالنفس إذا ما اقتصرنا على النظر في الآفاق. والجمع بينهما حاصل في كونهما آيات(61).

إن ابن عَرَبي لا يقف عند هذا المستوى، وإنّما يزيد الأمر تعقيداً على

---

(59) المصدر السابق، ج2، ص151.

(60) المصدر السابق، ج2، ص298-299.

(61) يفهم محمد عابد الجابري التمييز بين النظر في الآفاق والنظر في النفس، على أنه تمييز بين الظاهر والباطن. وأن الباطن الذي هو النظر في النفس يختص به المتصوفة، وأن هذا أمر يلقيه اللّه في أنفسهم. يقول: «ويوظف ابن عَرَبي لتقرير هذه الدعوى الأخيرة (أي العلاقة بين الظاهر والباطن) قوله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ وذلك بصرف معناها والخطاب فيها إلى «العارفين»، فيكون معناها أن اللّه يُعلم المتصوفة ظاهر الآيات، وهو الذي يعم الآفاق، وموجه إلى عموم الناس، وباطنها وهو الذي يختص به المتصوفة وحدهم، يلقيه اللّه في أنفسهم». **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986، ص305. والملاحظ أن هذا الفَهم لا يبتعد عن فَهم ابن رشد للظاهر والباطن في القرآن الكريم، إذ الظاهر للعامة والخاصة في حين أن الباطن للخاصة فقط، لأهل البرهان. انظر: **فصل المقال**. من هنا نطرح السؤال التالي: هل يكفي =

صاحب النظر العقلي. فالنظر في النفس هو النظر في الآية عينها وهي التي تجعل من الناظر دليلاً على الحقّ. والنظر في الآية خارج النفس يجعل من الناظر دالاً. فنكون أمام فرق بين الدال والدليل، وليس بين العامّة والخاصة. والدليل أقرب إلى المدلول من الدال. فكان النظر في النفس أولى من النظر خارجها. وهذا النظر ليس عقليًا وإنّما هو كشف، لأن الكشف يجعل المدلول مشهوداً لا معقولاً. يقول ابن عَرَبي: «إذا كنت أنت الآية عينها فأنت أقرب شيء إلى من أنت دليل عليه. فإذا خضت في الآية فأنت دال لا دليل، فزلت عن كونك آية، فبَعُدْتَ عن المقصود فحُجبت فصرتَ في عماية»[62].

ينبغي التنبيه جيداً على هذا القول. فالنظر في النفس هو النظر فيها على الكشف وليس الخوض فيها من حيث هي مستقلة عن الآية، وإنّما اعتبارها علامةً بدليل ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ﴾. أن تكون النفس آية معناه أنها متعلّقة ومرتبطة بمدلولها. «فلا تخض فيك وانظر في ذاتك على الكشف حتى ترى بمن هي مرتبطة فذلك الذي ارتبطت به هو مدلولها»[63].

إذا خاض الإنسان في نفسه بالعقل صار دالاً أي صار موضوعاً لنظره، وناظراً إلى هذا الموضوع، فيكون أجنبيًا عن نفسه التي تتحوّل بهذا النظر إلى موضوع. أي يفقد وجوده كإنسان. أمّا إذا نظر الإنسان إلى نفسه كشفاً وذوقاً حصل لديه العلم برؤية الآيات في نفسه. وهذه الآيات مضافةٌ إلى الحقّ.

يميّز ابن عَرَبي بين الذي صرف نفسه عن الآيات وبين من صُرف عنها، وبين أهل الكشف. فالذي انصرف عنها ينسب إلى نفسه علماً ليس لها. والذي بنفسه انصرف عن الآيات يبقى خائضاً في الدليل العقلي ويكون مدلول هذا الدليل غير مشهود فتغيب عنه ما تحويه الآيات من المعجزات. يقول ابن عَرَبي ناظماً:

العجزُ صَرْفٌ عن الآياتِ في النظرِ كالمُعجزاتِ التي في الآيِ والسُّوَرِ

= أن ننسب الباطن إلى المتصوّفة لنفهم الدلالة العميقة لهذه الآية الكريمة مع ابن عَرَبي؟ إن ما أوردناه في هذا الفصل يوضح ذلك.

(62) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، الباب 559، ص438.

(63) المصدر السابق نفسه.

فانظُرْ إليها عسى تدري حقيقَتَها   فإنّما الناسُ في الدُّنيا على خَطَرِ[64].

أما أهل الكشف والوجود فقد نظروا إلى المدلول مشهوداً وإلى الأشياء وهي تتكوّن عن الأمر الإلٰهي[65].

إن العالَم بآياته ودلالاته وأعيانه ومظاهره هو ظهور الوجود. وهذا الظهور ليس وهماً لأنه آيات؛ فالمظاهر ليست أوهاماً تصنعها مخيلة ما وإنّما هي حقائق تغيب عن أعين صاحب النظر، ولا تحضر إلاً في وجد الواجدين.

إنّ الفرق بين الدليل والدلالة يتمثَّل في كون الأوّل من صنع العقل ومن نسيج الخطاب في حين أن الدلالة تقوم في أصل الخطاب والدليل، ولذلك فهي أكثر ارتباطاً بالحروف. والعالم نفسه حروف. يقول ابن عَرَبي: «فإن العالم كلّه حرف جاء لمعنى معناه اللّٰه ليُظهر فيه أحكامه. إذ لا يكون في نفسه محلاً لظهور أحكامه. فلا يزال المعنى مرتبطاً بالحرف، فلا يزال اللّٰه مع العالم. قال تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾»[66]. لقد وُجد العالم من أجل أن تظهر فيه الأحكام الإلٰهيَّة للإنسان. غير أن السؤال هو: لماذا يكون العالم حرفاً لا خطاباً؟ الجواب هو أن الإنسان في استطاعته أن يُنشئ خطاباً لكن ليس في استطاعته أن يخلق حروفاً. فضلاً عن ذلك، أن الخطاب يحتاج إلى الحروف ولا تحتاج الحروف إلى الخطاب كي توجد. نُضيف أمراً آخر، هو أن الخطاب محلّي والحرف كونيّ. الخطاب متأخّر على الحرف في الوجود مثل تأخّر الإنسان عن العالم في الحدوث.

(64) المصدر السابق، ص435.
(65) المصدر السابق، ص435.
(66) المصدر السابق، ج3، ص148.

الفصل الثالث
العالَم بين العلّة والعطاء

إن كان العالَم آيات وصوراً وعلامات ودلالات فإنه بذلك انعكاس للحقيقة في هذه الصور، وهو انعكاس يتعذّر على العقل النظري بلوغه، وذلك لأن العلامة والآية والصورة مصطلحات قرآنية بخلاف اصطلاحات الفلاسفة الذين يتحدّثون عن العلّة والمعلول والجوهر والعرض، إلخ. ويصفهم ابن عَرَبي بأصحاب العلل، إذ يعتبرون الحقّ علّة والعالم معلولاً. يقول عنهم بأنهم لا يتذوّقون الوحدة في الوجود «في مذهب أصحاب العلل عن حكم علة وقبول معلول، فلم أدرِ للوحدة طعماً في الوجود»[67]. ويقول أيضاً: «ومن ذلك ليس من المِلّة من قال بالعلّة من الباب 213. الحقّ عند أهل المِلّة لا يصح أن يكون لنا عِلّة؛ لأنه قد كان ولا أنا. فلماذا تتعنى؟ من كان عِلّة لم يفارق معلوله كما لا يفارق الدليل مدلوله. لو فارقه ما كان دليلاً ولا كان الآخر عليلاً»[68]. إذا كانت العلّة لا تفارق نتيجتها دلّ ذلك على قِدَم العالم، لكنّ العالم ليس قديماً وإنّما هو آيات، أي أنه وُضع للدلالة على الحقّ. ومن ثُمّ فإن من يقول بالعلّة يجهل الأدلة ولذلك فهو معلول أو مريض. يقول ابن عَرَبي: «ومن ذلك سر الأزل في العلل من الباب 48 لو كان علة لساوقه المعلول في الوجود وقد تأخر فثبت الاسم المُقدّم والمُؤَخّر. لو اقتضى وجود العالم لذاته لم يتأخر عنه شيء من محدثاته»[69].

إذا كانت العلّة تساوق المعلول ولا تفارقه وكان العالم متأخراً في الوجود عن وجود الحقّ، فإن ذلك يفيد أن الحقّ ليس علّة وأن العالم ليس معلولاً. فالعالم في الوجود متأخّر. وبطل الجمع بين الحقّ والعالم في عين واحدة. غير أن هذا لا يعني أن العالم مستقل في عينه أو وجوده. يقول ابن عَرَبي: «ومن رأى للكون عيناً مستقلة فهو صاحب علة وليس صاحب نِحلة. ما قال بالعلل إلاّ القائل بأن العالم لم يزل. فأنّى للعالم بالقِدَم وما له في الوجود النفسي الوجودي قِدَم. إنّما له الرتبة

(67) المصدر السابق، ج4، ص307.
(68) المصدر السابق، ج4، ص373.
(69) المصدر السابق، ج4، ص336.

الثانية وهي الباقية الفانية. لو ثبت للعالَم القِدَم لاستحال عليه العدم والعدم ممكن»[70]. ليس العالَم قديماً، لأنه ليس بذاته مستقلاً، فضلاً عن ذلك، يكون وجود العالم مرافقاً لعدمه لأن العالم ممكن وليس واجباً. ومن ثُمَّ بطل القول بقِدَم العالم في الوجود وإن كان في العلم الإلٰهي قبل أن يوجد. فالعالم باقٍ فانٍ، إنه وجود معدوم، والحال أن الحقّ هو الوجود الحقّ أو هو عين الوجود. وإذن من يجمع في العين الواحدة بين الحقّ والعالم هو شخص جاهل. فأين وحدة الوجود؟

إن أفعال الحقّ لا تقبل الخضوع للتفسير بالعلّة والمعلول، وإنّما هي أفعال موجبة للإيجاد. يقول ابن عَرَبي: «فأفعال الحقّ لا ينبغي أن تعلل، فإنه ما تم علة موجبة لتكوين شيء إلاّ عين وجود الذات وقبول عين الممكن لظهور الوجود. فالأزل لا يقبل السؤال عن العلل وإن ذلك لا يصدر إلاّ من جاهل باللّه»[71]. إن العالَم وهو مجرّد ممكن مستعدّ للخروج من الثبوت إلى الوجود عندما توجب الذات الإلٰهيّة ذلك. ولا يمكن إخضاع أفعال الحقّ للضرورة التي تقتضيها العلاقة بين العلّة والمعلول. فهذا سوء أدب مع اللّه. يقول ابن عَرَبي: «فالكل معلول عندهم، وعندي أن العالم هو عين العلّة والمعلول. ما أقول أن الحقّ علة كما يقول بعض النظار، فإن ذلك غاية الجهل بالأمر. **فإن القائل بذلك ما عرف الوجود ولا من هو الموجود.** فأنت يا هذا معلول بعلتك واللّه خالقك فافهم»[72].

هاهنا فرق بين الوجود والموجود. وهو فرق مؤسس لفَهْم العلاقة بين الحقّ والعالم. وهذا الفَهْم يبيّن أن ليس هناك ما يوجب وجود العالم غير الذات الإلٰهيّة التي ليست علّة. وإنّما هي الواهبة الوجود للعالم الذي كان ممكناً. ووجود العالم هو ظهوره فحسب، في حين أن وجود الذات يعلم ولا يعرف أننا نعرف وجود اللّه بظهورنا الذي يدلّ على غيبنا. إن العلّة نفسها مخلوقة، إنها من صنع العقل والعقل يوجد في العالم إنه بدوره ممكن. ويترتّب على هذا فرق بين العلّة والوجود. فالعلّة مخلوقة ووجود الحقّ غير مخلوق. إنه لا يندرج ضمن الممكن الذي يرافقه العدم. ومن ثم فإن من ينظر إلى العلاقة بين اللّه والعالم نظرة العلاقة

(70) المصدر السابق، ج4، ص379.
(71) المصدر السابق، ج2، ص64.
(72) المصدر السابق، ج4، ص54.

بين العلّة والمعلول لا يمكنه أن يصل إلى الوجود الذي ليس علةً ولا معلولاً. العقل هنا يمنع نفسه من معرفة الوجود لأنه يُغلّب مفهوم العلّة عليه. فلا يقف إلاّ عند الموجود الذي هو من المخلوقات. يقول ابن عَرَبي: «وأشرت فتبسم وقال لي: تريد قول القائل 'يا علة العلل ويا قديماً لم تزل'. قلت له: نعم. فقال لي: هذه قولة جاهل. اعلم أن **الله يخلق العلل وليس بعلّة**. كيف يقبل العليّة من كان ولا شيء؟ وأوجد من لا شيء وهو الآن كما كان ولا شيء جل وتعالى. **لو كان علّة لارتبط**، ولو ارتبط لم يصح له الكمال... قلت له: هكذا أعرفه. قال لي هكذا فينبغي أن يُعرف»[73].

إن اعتبار الحقّ سبحانه علّة يعني أن يرتبط بغيره الذي هو المعلول. والارتباط يحول دون الكمال الإلٰهي. فالعلّة تحتاج إلى المعلول كي تكون علة. إن الحقّ سبحانه هو «الكامل لنفسه وعينه وكونه... فافتقرت إليه إضافات النسب وافتقرت الممكنات إلى النسب، فافتقرت إليه. فهي أشدُّ فقراً من النسب فصحّ غناه عن العالم لذاته وعينه»[74]. الممكنات أفقر من النسب التي هي الأسماء الإلٰهيّة. فكيف يكون لها إمكان بالذات؟

إن اللّه هو الوجود الحقّ وهو الأوّل. فالوجود هو الأوّل. ولذلك لا نستدلُّ عليه بالموجود لأنه لا يكون موضعاً لشيء. فالوجود بأوليته مُنزّهٌ عن الدلالة عليه. وإنّما الدلالة تكون في مستوىً ما سوى الوجود الذي هو الموجود. لكن الموجود يطلب الوجود، وليس الوجود في حاجة إلى الموجود كي يكون وجوداً. ومن ثم لو اعتبرنا الحقّ دلالة وعلة لكان يطلب المدلول والعلّة، فلا يكون هو الأوّل[75].

وتبعاً لهذا الفَهْم نعود إلى القول أعلاه: «ما حصل على الوجود إلاّ من زهد في الموجود»[76]. ألسنا أمام الاختلاف الأُنطولوجي بين الوجود والموجود؟ ألسنا أمام الفَهْم الفينومينولوجي الذي يؤول الموجود في اتّجاه وجوده؟ ألسنا أمام سفر أُنطولوجي يجعلنا نزهد في الحضور وفي الأشياء المُشار إليها من حيث هي

---

(73) ابن عَرَبي، كتاب **التجليات الإلٰهية**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، حيدر آباد الدكن، ص31.
(74) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، ص314.
(75) انظر: ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، الباب 198، الفصل12، ص429.
(76) المصدر السابق، ج4، ص378.

لاشيء، سفر يتّجه بنا نحو الغياب الذي يمثّل حقيقة الأشياء ويجعلها تظهر أمامنا باعتبارها مظاهر تشكّل دلالات وآيات على موجدها؟ لكن هذه المظاهر ينبغي أن يَضعف اهتمامنا بها، لأنها غير مستقلة بذواتها وينبغي أن تشكّل علامات على طريق السفر نحو المشاهدة، إذ إن مَن شاهدَ وجد فـ «الأمر المحكوم المربوط في معرفة الشرط والمشروط عليه اعتمد أهل التحقيق في هذا الطريق. القول بالعلّة معلول بواضح الدليل. أحكام الحقّ في عباده لا تعلل. وهو المقصود بالهمم والمؤمل»[77].

إن هذا القول الأخير يميّز بين الشرط والعلّة. فلماذا هذا التمييز؟ والجواب هو أن العلّة تقتضي وجود المعلول في حين أن الشرط لا يقتضي وجود المشروط. فأهل التحقيق لا يقيّدون أمراً بأمر، وأهل العلّة يقيدون. أهل التحقيق أكثر حرية من أهل العلّة في النظر، إذ إنهم يسبحون في فَلَك الولاية، ولذلك لا بدّ من أن يكون الولي إمّعة، نظراً لما في فَلَك الولاية من السّعة. كما يقول ابن عَرَبي، وذلك بخلاف العقل الذي لا يعرف إلاّ الحصر، وهو مع ذلك لا يريد أن يحصر نفسه.

لمّا كانت أفعال الحقّ لا تقبل الخضوع لمقولات العقل الفلسفي الميتافيزيقي، فإنّما لأنه مطلق الوجود ويهب الوجود للعالم من دون علّة وبدون لماذا؟[78]. يقول ابن عَرَبي: «فلم يبقَ لنا أن نقول إلاّ أن الحقّ تعالى موجود بذاته مطلق الوجود. غير مقيّد بغيره، ولا معلول عن شيء ولا علةً لشيء بل هو خالق المعلولات والعلل»[79]. ويقول أيضاً: «ولهذا لا نجعله تعالى علة لشيء، لأن العلّة تطلب معلولها كما يطلب المعلول علته. والغني لا يتصف بالطلب إذاً فلا يصح أن يكون علة. والوهب ليس كذلك، فإنه امتنان على الموهوب له (. . .) والذي يُبتدأ به من الوهب إعطاء الوجود لكلّ عين حتى وصفها بما لا تقتضيه عينها»[80]. هذا العطاء من الجود. «ومن ذلك سر كشف الغطاء بالعطاء من الباب 69. . . بالجود ظهر الوجود. . . وبالعطاء يكون كشف الغطاء. . . الجود جود وهو لأهل

---

(77) المصدر السابق، ص373.

(78) Heidegger, M. *Principe de Raison*، أيضاً: ترجمة نظير جاهل لهذا الكتاب.

(79) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص90.

(80) المصدر السابق، ج2، ص57.

الوجود...»[81]. ومن خزائن الجود ظهرت الأعيان، «فأوجد من كل خزانة عيناً قائمةً أو عيناً في عين أو لا عين في عين. وأعني بقولي لا عين في عين النسب، فإنه ليست لها أعيان وحكمها يحكم على الوجود لا عيان بها، ولا وجود لها إلاّ بالحكم»[82]. من العطاء الإلٰهي، إذن، يحصل كل ما سوى اللّه. بما في ذلك النسب والأحكام والأعيان. والأعيان قد تكون جواهر قائمة بأنفسها أو أعراضاً قائمةً في غيرها.

إن الوجود ليس ذاتيًا للعالَم من حيث هو ممكن والممكن معدوم في الأصل عينه لا يقتضي الوجود بذاته، وإنّما هو وجود مُضاف إليه بالعطاء الإلٰهي. هذا العطاء مخالف للعطاء الفينومينولوجي عند هوسرل، إذ إن هذا العطاء الأخير يقف عند مستوى المعرفة، أي حديث هوسرل عن العطاء الواهب الأصلي الذي هو الحدس، عطاء البداهة. إنّما هو هنا أُنطولوجي ناجم عن التجلّي الإلٰهي. وهو عطاء بحسب الاستعداد من المتلقّي، إنه يتطابق مع المحل. «والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلاّ عن تجلٍ إلٰهي. والتجلّي من الذات لا يكون أبداً إلاّ بصورة استعداد المُتَجلَّى له. وغير ذلك لا يكون»[83]. يصف ابن عَرَبي هذا الاستعداد بأنه ليس بفعل المجهود البشري وإنّما بدرجة كشف الغطاء، إذ من الناس «من يكون له كشف الغطاء عين العطاء ومنهم من يكون له بقاء الغطاء عين العطاء. فمن الناس من يكون هُذهُدِيّ البصر ومنهم من هو خُفَّاشِيّ النظر...»[84].

من يكون خُفَّاشِيّ النظر هو من ينظر إلى علاقة اللّه بالعالَم علاقة العلّة بالمعلول، ومن هو هُدْهُدِيّ البصر هو من أهل الوجود الذين ينكشف لهم العالم في أنفسهم كعطاء من الجود الإلٰهي. إن الذي ينكشف له العالم في نفسه وتتبدّى له نفسه في العالَم لا يسأل، مثلاً، عن علّة الأفعال الشرعية. إذ إن مثل هذا السؤال يلغي صفة الصدق عند السائل. يقول ابن عَرَبي: «هل صدر قط أو سُمع

---

(81) المصدر السابق، ج4، ص339.

(82) المصدر السابق، ج3، ص362.

(83) ابن عَرَبي، **فصوص الحكم**، تحقيق: أبو العلا عفيفي، «فص حكمة نفثية في كلمة شيثية»، ص61.

(84) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، ص343.

عن الصحابة أنهم سألوا النبي (عليه السلام) ما العلّة على أن الظُهر أربع والمَغرب ثلاث؟ ولِمَ أسرّ في بعض وجَهَرَ في بعض؟ ما سمعنا بهذا»[85].

يرفض ابن عَرَبي، إذن، إخضاع ما فوق العقل لعلة العقل، وهو ينظر إلى علاقة المعلول بالعلّة انطلاقاً من مفهوم المرآة التي تنعكس عليها صور المرائي. كما أنه يدخل في نوع من الحوار الفلسفي بين المعلول وعلّته كما يلي: إن المعلول هو ظاهر العلّة أو صورتها، وإن كمال المعلول حاصل في علته. غير أن هاهنا مشكلة وهي: هناك من ينظر إلى المعلول وينسب إليه كمال العلّة، ناسياً أن المعلول ممكن الوجود. مثله في ذلك مثل المرآة. وهناك من ينظر إلى العلّة نظرة الشخص الخارج عن المرآة وتنعكس صورته عليها تبعاً لقربه أو بُعده منها، وأيضاً تبعاً لشكل المرآة ولونها، إلخ. ويوجّه انتباه العارف إلى ما يلي: «اجعل جميع الممكنات وما يُرى فيها من الكمالات... صور المرايا، بل اجعل جميعها مرآة واحدةً لتصير من أهل المشاهدة»[86]. وعليه، فإن ابن عَرَبي يوجّهنا نحو المشاهدة، نحو البصر والبصيرة في فحص العلاقة بين العلّة والمعلول، وليس أن نقف عند تعقل العلاقة بينهما، كما يفعل الفلاسفة.

(85) ابن عَرَبي، كتاب **التدبيرات الإلٰهيّة**، ص115-116.
(86) ابن عَرَبي، «رسالة اللمعة الموسومة بكشف الغطاء عن إخوان الصفا»، ضمن الرسالة الوجودية، ورسائل أخرى اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيالي، ص187.

الفصل الرابع
الآيات والمقولات

يمكن القول إن ابن عَرَبي يفكّر الكون بالأسماء الإلٰهيّة، وهذا ما سيضعه مباشرةً في قلب القرآن والأحاديث النبوية، وذلك بخلاف الفلاسفة الذين يفكّرون في الكون بالمقولات وبأنحاء الوجود، وبمفاهيم الممكن والضروريّ والمحال، والتي استخدمها ابن عَرَبي أيضاً[87]، لكن ضمن استراتيجية التفكير بالأسماء الإلٰهيّة وبالآيات.

إن الآيات محصورة في الكلام الإلٰهي الذي لا يقبل الحصر، إذ إنها آيات تجمع بينها الكتب المُنزلة وتفصل بينها. وهذه الآيات هي جامع الكلمات، والكلمات هي جامع الحروف، والحروف هي ظروف المعاني. فالمعاني قائمة قبل الجمع وقبل اللغة. إن لها وجوداً أُنطولوجيًا. غير أننا نجد ابن عَرَبي يحصر هذه الآيات في عشر سور هي: سورة الأصل، سورة المحمول، سورة الدهر، سورة الاستواء، سورة الأحوال، سورة المقدار، سورة النسب، سورة التوصيل، سورة الآثار الوجودية، وسورة **الكائنات** وهي الانفعالات الإلٰهيّة والكونية[88]. هل نحن هنا أمام المقولات العشر؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي منا القيام بنوع من المغامرة فنقول: لقد حلل ابن[89] عَرَبي في كتابه **إنشاء الدوائر** ما أطلق عليه اسم **الجدول الهيولاني** الذي هو دائرة محيطة **بالموجودات، بالكائنات**. مركز هذه الدائرة هو الجوهر، ومحيطه هو: العرض والحال والزمان والمكان والعدد والإضافة والوضع وأن يفعل وأن ينفعل. يرى ابن عَرَبي أنه من مادة هذا الجدول أوجد الحقّ سائر الموجودات، ومن ثم يمكن أن نقول بأنها حقائق المعلومات الموجودة والمعدومة، ولكنها هي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، ولذلك فهي موجود ثالث، هي أُمّ الموجودات[90]. وهي التي يربط بها ابن عَرَبي قول الغزالي

---

(87) انظر على سبيل المثال: **الفتوحات المكية**، ج2، ص454، 309، 208، 174، ج3، ص419، ج4، ص438، 226-227. أيضاً: **إنشاء الدوائر**، ص7-8. أيضاً: هذا البحث.

(88) انظر المزيد من التفاصيل في: **الفتوحات المكية**، ج2، ص429.

(89) المصدر السابق نفسه.

(90) للمزيد من التفاصيل انظر: كتاب **إنشاء الدوائر**، مطبعة بريل في مدينة ليدن، 1919، ص24-27.

الذي نجده متكرّراً كثيراً عند الأوّل: «ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم».

في **إنشاء الدوائر** يقول ابن عَرَبي عن الجوهر بأنه «عبارة عن كل ذات قائمة بنفسها»، كما يقول في الكتاب نفسه عن العَرَض بأنه «عبارة عن كل ذات لا تقوم بنفسها فيدخل تحتها أجناس الأعراض من كون ولون». وفي «الباب 198» من **الفتوحات المكيّة** يقول عن سورة الأصل بأنها آية تدل على عين قائمة بنفسها وعن سورة المحمول بأنها آية تدل على عين تفتقر إلى محل وإلى عين تظهر بها[91]. من هنا فإن سورة الأصل مقابلة لمقولة الجوهر وسورة المحمول مقابلة لمقولة العَرَض. فنحصل على المقابلات التالية:

لائحة السور	بالنسبة إلى ـ الوجود الحقّ	لائحة المقولات
الأصل	**الذات**	**الجوهر**
المحمول	الصفات	العَرَض
الدهر	الأزل	الزمان
الاستواء	الاستواء	المكان
الأحوال	الرضا والغضب	الكيف
المقدار	الكلام	الكم
النسب	الأسماء	الوضع
التوصيل	الربوبية	الإضافة
الآثار الوجودية	الإيجاد	الفعل
الكائنات	**الاستجابة**	**الانفعال**

ما نلاحظه هو غياب مقولة الملكية في الجدول الهيولاني الأكبري. ولذلك فإن مقولة الجوهر إن كانت ذاتاً قائمة بنفسها فإنها لا تمتلك وجوداً مستقلاً. وإنّما للجوهر الانفعال. فالكائنات كلّها منفعلة. وتجتمع هذه المقولات كلّها في الانفعال. والفعل الوارد في لائحة المقولات له علاقة بالآثار الوجودية في لائحة السور. وهذا يعني أن الموجود يفعل. لكن فعله ليس سوى انفعال حاصل عن هذه الآثار التي يُحدثها الفاعل في الأشياء.

(91) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص429.

لكن عندما نعلم بأن معرفة هذه السور العشر هو أمر يتعلّق بالنفس الكُليّة، عندما خطُ القلم فيها من حيث هي لوح محفوظ هذه السور، وعندما نعلم أن العقل أب وأن هذه النفس الكُليّة أُم»[92]، فكان الجدول الهيولاني صورة لأُمّ الموجودات، علمنا أن هذه السور والمقولات منفعلات لا فاعلات ومتولدة عن العقل والنفس. ويترتب على ذلك أن ترتبط الموجودات بهما، يعني بوظيفة أساسيّة هي المعرفة والعلم.

ويترتّب على ذلك أيضاً أن يكون مفهوم العالَم في اللغة العربية مشتقّاً من العلامة وأن تكون له علاقة بالعلم والمعرفة. يقول ابن عَرَبي: «وذلك أن العالَم إنّما جئنا به بهذه اللفظة لنعلم أنا نريد به جعله علامة»[93]. هذا يعني أن العالَم هو علامة على غيره، إذ العلامة لا تكون علامة على نفسها. غير أن المشكلة التي تُطرح هنا هي: ما نوع العلاقة التي تقوم بين العلامة وما تشير إليه؟ هل ينبغي أن نفهم العلاقة بين العالم والله كالعلاقة بين الدخان الذي يعلن عن وجود النار أم كالكلمة التي تدلّ على المعنى؟ هل العلاقة هنا طبيعية أم اعتباطية؟ الجواب لا هذا ولا ذاك، إذ إن طرفَي العلاقة لا يتساويان ولا يندرجان ضمن المخلوق وإنّما يتعلّق الأمر بين العالم المخلوق والله الذي خلق كل شيء.

---

(92) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص429.

(93) المصدر السابق، ج2، ص473.

الفصل الخامس
مناقشة فكرة الصُدور الفلسفية

هناك من الباحثين المتسرّعين في إصدار الأحكام بصدد فكر ابن عَرَبي، فيقولون بأنه يقول بنظرية الصُدور وبالعلّة والمعلول، إلخ، بل ويستخدمون بعض العبارات التي لا تليق بالبحث العلمي الموضوعي. من ذلك مثلاً القول التالي: «وقد لجأ ابن عَرَبي إلى حيلة ماكرة ظنًا منه أنه سيكون في مأمن من هجوم الفقهاء والمتكلّمين حين مزج بتاريخ كل نبي روح نظرية الوجود ووضعها تحت حمايته. بدأ **فأكد نظرية صدور العالم** التي مزجها بتاريخ آدم. . .»[94].

إنه بالاستناد إلى فكر ابن عَرَبي نجد أن الشيخ الأكبر يرفض المبدأ الفلسفي القائل بأنه لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد. فهذا المبدأ يُبطل كثرة النسب والإضافات والأحكام، وذلك عند حديثه، مثلاً، عن الحقّ المخلوق به. إذ يرى أن هناك من العلماء من أصحاب النظر من اعتبره عين علّة الخلق، والحال أنه كما تبيّن أعلاه أن أفعال الحقّ لا تُعلل، ولا يمكن القول بأن الحقّ يعلل خلقه، إذ إن هذا سيقود إلى اعتبار العلاقة بين الحقّ والخلق ضروريّة، وليست علاقة وهب وامتنان. وهناك من اعتبر الحقّ المخلوق به عيناً موجودة خلق بها الحقّ غيرها، وهؤلاء هم أصحاب نظرية الصدور الذين يقولون بأنه لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد. يقول ابن عَرَبي: «وكثير من أهل اللّه من العلماء منهم ممن لا أذكره ولا أُسمّيه، فإن هذه النسبة إليه تنص على جهله. فلذلك تأدبت معه، فقرروا المخلوق به على وجهين: فمنهم من جعل هذا الحقّ المخلوق به **عين علة الخلق**. . . ومنهم من جعل هذا الحقّ المخلوق به **عيناً موجودةً بها خلق اللّه ما سواها. وهم القائلون بأنه ما صدر عن الواحد إلاّ واحد**، وكان صدور ذلك الواحد صدور معلول عن علة أوجبت العلّة صدوره، وهذا فيه ما فيه»[95].

يرفض ابن عَرَبي هذا المبدأ نظراً لكونه يقول بالعلّة وهو قول يحمل معه

---

(94) عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي، ص403-404.

(95) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص355.

فكرة قِدَم العالَم، كما أنه يقبله على اعتبار وجود ما يطلق عليه أُحدية الكثرة. وهي أُحدية الأسماء الإلْهيّة. يقول: «ألا ترى إلى الحكماء قد قالوا لا يوجد عن الواحد إلاّ واحد، **والعالَم كثير، فلا يوجد إلاّ عن كثير**، وليست الكثرة إلاّ الأسماء الإلْهيّة، فهو واحد أُحدية الكثرة، الأُحدية التي يطلبها العالم بذاته. ثم إن الحكماء مع قولهم في الواحد الصادر عن الواحد، لمّا رأوا منه صدور الكثرة عنه وقد قالوا فيه أنه واحد في صدوره اضطرهم إلى أن يعتبروا في هذا الواحد وجوهاً متعدّدةً عنه بهذه الوجوه صدرت الكثرة»[96]. ثم إن الحقّ سبحانه «لو شاء. . . لاخترع موجودات متعدّدة دفعةً واحدةً خلافاً لِما يدّعيه بعض الناس من أنه لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد. ولو كان هذا لكانت الإرادة قاصرةً والقدرة ناقصةً، إذ وجود أشياء متعددة دفعةً واحدةً مُمكن لنفسه غير ممتنع. والمُمكن محل تعلّق القدرة فإن ثبت أن أوّل موجود واحد فاختيار منه تعالى»[97]. ليس من الممتنع أن تصدر الكثرة عن الواحد كما لا يمتنع صدور الواحد عن الواحد بخلاف فلاسفة الفيض الذين يُنكرون الفكرة الأولى ويقرّون بالثانية، تبعاً لمبدأ العلّة عندهم. وإن القول بالعلّة ينفي الإرادة والاختيار. يقول ابن عَرَبي: «عند ظهور الموحد صدر بثلاثة اعتبارات هي أصل النتاجات كلّها، وهو كون الذات وكون القادر وكون التوجّه. فبهذه الثلاثة الوجوه ظهرت الأعيان»[98]. يعني ذلك أن الموجودات لم تصدر عن الواحد باعتبار واحد وإنّما بثلاثة أمور. ممّا يُبطل نظرية الصدور الفارابية.

من المعلوم أن نظام الفيض يقوم على فكرة الصُدور التي تقوم عليها فلسفة أفلوطين والفارابي. . نذكرهما هنا باختصار. فما معنى الصدور؟

إنه يعني، مع أفلوطين بأن العالم صدر عن الأوّل على سبيل الفيض أو الانبثاق كما يفيض النور عن الشمس أو البرد عن الثلج أو الضوء عن اللهيب، وهذا الفيض أزلي، وكلما ابتعدت الموجودات عن مصدرها قلّ نورها. يعني ذلك، أن سمات الأُلوهة تضعف في الأشياء التي هي في أسفل العالم وما يكون

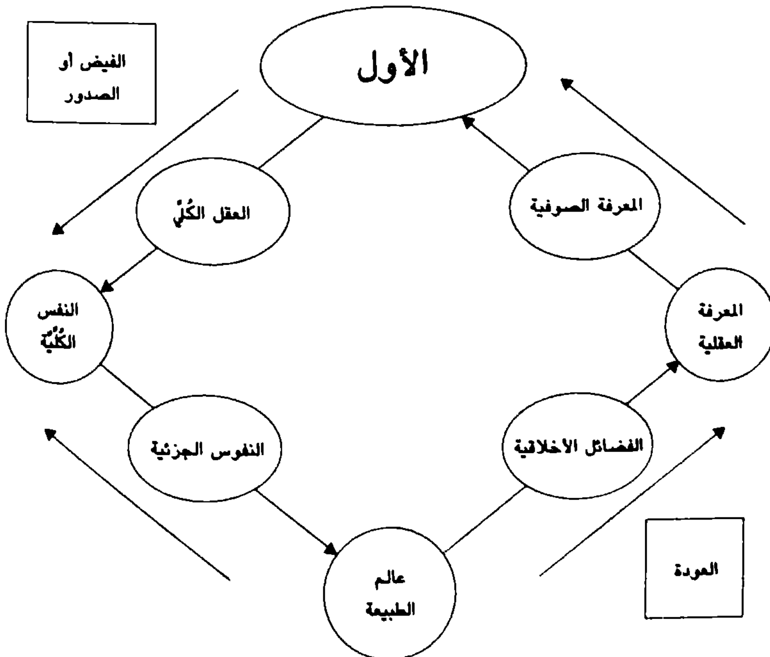
---

(96) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص231. انظر أيضاً: «فحص ابن عَرَبي للعلاقة بين الوحدة والكثرة» ضمن هذا البحث.

(97) ابن عَرَبي، **التدبيرات الإلْهيّة**، ص131.

(98) ابن عَرَبي، كتاب **الميم والواو والنون**، حيدر آباد الدكن، ص4.

في الأسفل هو المادة، ولذلك فإن وجودها سلبي. وهي أدنى مراتب الموجودات. هي مُظلمة نظراً لبُعدها عن النور. غير أنها ضروريّة لتشكيل العالم. إن كل موجود يلد موجوداً أدنى منه وأكمل من الموجود الذي يليه. الفيض ليس هو الخلق من شيء ولا الخلق من عدم. إذ الخلق يقتضي الإرادة. والإرادة لا بدّ من أن يحصل فيها تغيُّر يتمثَّل في أنها قبل الخلق وبعد الخلق وبين القبل والبعد تغيّر. إن الله يوصف بأنه الأوّل وهو الكامل أبداً والكامل يفيض عنه دائماً. وأوّل ما صدر عن الأوّل هو العقل الكُليّ، وهو الكلمة. الأوّل واحد، إذ لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد. وعن هذا العقل الأوّل صدرت النفس الكونية وهي صورة العالم. وعن هذه النفس العالمية صدرت النفوس الجزئية. هذه النفوس الجزئية تتحد بالهيولى فتنشأ الطبيعة المحسوسة أو الكائنات في الزمان والمكان. هذه النفوس الجزئية تتجاذبها نزعتان: نزعة عقلية، تجرّها نحو الأعلى، نحو العقل الأوّل. ونزعة شهوانية، تعوّقها عن هذا الصعود؛ وهذه النزعة حاصلة عن المادة. المادة، والحالة هذه، عائق. ولذلك ينبغي التحرر من سلطانها، بالفضائل الأخلاقية ومعرفة الحقائق الفلسفية. وهكذا فإن النفس العاقلة، النفس الإنسانية كلما تطهَّرت بالمعرفة والأخلاق، مكّنها ذلك من الصعود إلى مصدرها. وبذلك تتنعم بالسعادة.



أما أبو نصر الفارابي فينطلق في تصوُّره لعلاقة اللّه بالعالَم من تقسيم الموجودات إلى قسمين: ممكن الوجود بذاته، وواجب الوجود بذاته. الممكن بذاته، لا يمكن أن يكون واجباً إلاّ بعلة تنقله من الإمكان إلى الوجوب. لذلك فإنه يكون واجباً بغيره. هو، إذن، ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. وهذا هو العالَم. أما الواجب الوجود بذاته، فهو الوجود الأوّل. إنه لا يحتاج إلى علّة تنقله إلى الوجوب، لأنه بذاته واجب. وهذا هو اللّه. ولمّا لم يكن من الممكن أن تمرّ الموجودات إلى ما لا نهاية في كونها عللاً ومعلولات، فإنه لا بدّ من انقطاع التسلسل في العلل إلى الواجب الوجود بذاته. وهذا الوجود بريء من جميع أنحاء النقص، واحد لا شريك له، لا ينقسم بأي وجه، عقل محض وعاقل محض ومعقول محض. يعقل ذاته وذاته تعقله. لا يحتاج إلى ذات أخرى يعقلها كي يعقل ذاته: إنه يعقل ذاته، فهو عقل، وذاته تعقله، فهو معقول، كل ذلك جوهر واحد لا ينقسم.

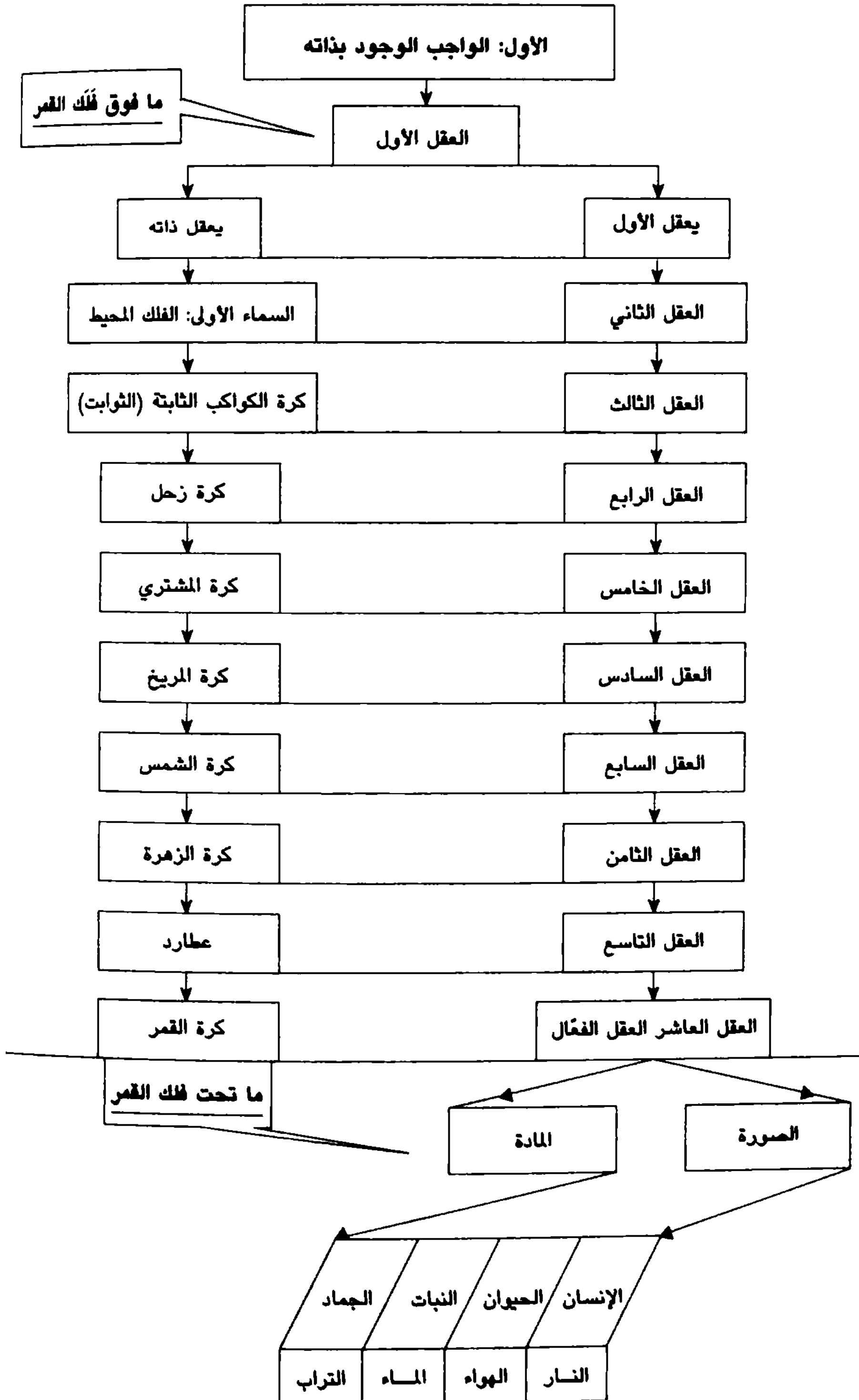
الشيء نفسه نقوله عن العلم. فاللّه يعلم ذاته وذاته تعلمه. وهذا يعني أنه لا يحتاج في علمه بذاته إلى ذات أخرى يعلمها. بل إن علمه بذاته هو سبب فيض العالَم عنه. وهذا ما دفع البعض إلى القول بأن الفارابي ومعه ابن سينا يقولان بأن اللّه يعلم الكلّيات ولا يعلم الجزئيّات.

حين نقول بأن العالَم ممكن الوجود بذاته، فإن ذلك يعني أنه قديم بالزمان. وحين نقول بأنه واجب بغيره، فإن هذا يعني أنه حادث بالذات. العالم قديم بالزمان حادث بالذات. إن هذا الفَهْم يُرضي العقل الذي لا يقبل الخَلْق من عدم، الذي يقول به علماء الكلام، كما أنه يُرضي الدِين الذي يقول بالخَلْق. غير أنه فَهْم يُخضع رأي المتكلّمين لرأي الفلاسفة.

لكن كيف حصل الفيض أو الصدور[99]؟. يقول الفارابي: «والأوّل هو الذي عنه وجد. ومتى وجد للأوّل الوجود الذي هو له، لزم ضرورةً أن يوجد عنه سائر الموجودات». يكشف هذا القول عمّا يلي:

---

(99) يبيِّن عبد القادر محمود أن مراتب العقول عند الفارابي تؤكد دعوى فورمس Worms القائل بأن الفارابي أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية. انظر كتابه: **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، ط2، دار الفكر العربي، دون تاريخ، ص422.


الأول: الواجب الوجود بذاته
ما فوق فَلَك القمر
العقل الأول
يعقل الأول
يعقل ذاته
العقل الثاني
السماء الأولى: الفلك المحيط
العقل الثالث
كرة الكواكب الثابتة (الثوابت)
العقل الرابع
كرة زحل
العقل الخامس
كرة المشتري
العقل السادس
كرة المريخ
العقل السابع
كرة الشمس
العقل الثامن
كرة الزهرة
العقل التاسع
عطارد
العقل العاشر العقل الفعّال
كرة القمر
ما تحت فلك القمر
الصورة
المادة
الإنسان
الحيوان
النبات
الجماد
النـار
الهواء
المـاء
التراب

- وجود العالم لازم عن وجود اللّه لزوماً ضروريًا. هذا يعني أن العالم لم يكن ثم كان، وإنّما هو أزليّ وقديم. غير أنه قديم بالزمان فقط. يعني أنه ليس قديماً بالذات، وهذا اللزوم فيض. لقد قلنا بأن اللّه يعقل ذاته وذاته تعقله. وهذا هو سبب فيض العالم عنه. وهذا الفيض حصل على مراتب:

- أوّل ما فاض عن الأوّل هو العقل الأوّل. وهذا العقل الأوّل يعقل الأوّل فيفيض عنه عقل ثان، وهذا الأخير يعقل الأوّل فيفيض عنه عقل ثالث، وهكذا إلى العقل العاشر. كما أن كل عقل من هذه العقول يعقل ذاته فيفيض عنه فَلَك، بدءاً من السماء الأولى أو الفلك المحيط، ثم فلك الكواكب الثابتة فزحل ثم المشتري، فالمريخ، ثم الشمس، فالزهرة، ثم عطارد، ففلك القمر. وعند فلك القمر ينتهي عالم الأجسام السماوية والعقول المفارقة. عند العقل العاشر ينتهي عالم ما فوق فلك القمر، الذي هو عالم الأجسام التي تتحرّك حركة دائرية وعالم العقول المفارقة التي هي صور بلا مواد. ويفيض عن العقل العاشر عالم ما تحت فلك القمر أو العالم الأرضي. بما فيه من النفوس الأرضية والمادة المشتركة للأجسام الأرضية. هذه المادة المشتركة تتحرّك بفعل الأفلاك فتتشكّل منها الأسْطَقِسات (أي الماء والهواء والنار والتراب) والتي تتشكّل منها الأجسام الأرضية. وعندما يحصل هناك استعداد، يفيض عليه العقل الفعّال (العاشر) الصورة التي تناسبه. ولذلك سُمّي بواهب الصور، فيحصل من ذلك الإنسان والحيوان والنبات والجماد. هذه الموجودات الأرضية هي، أيضاً، تتراتب فيما بينها، من الأدنى إلى الأعلى: الأَسْطَقِسات، الجماد، النبات، الحيوان غير الناطق، الحيوان الناطق. هذا الأخير (الإنسان) هو في أعلى مرتبة من الكائنات في العالم الأرضي. وهو كغيره مُركّب من مادة وصورة. مادته جسده، وصورته نفسه[100].

يترتّب على هذا التصوّر الفيضي للعالم حصول تراتب في الموجودات، حيث يكون عالم ما فوق فلك القمر وهو عالم العقول السماوية أشرف من عالم ما تحت

(100) للمزيد من التفاصيل، انظر: على سبيل المثال كتاب **آراء أهل المدينة الفاضلة**، وكتاب **في السياسة المدنية** الملقب **بمبادئ الموجودات**. أيضاً: فصول منتزعة وكلها للفارابي. أما الجدولان أعلاه فقد استفدتهما مع بعض التعديل من كتاب **أعلام الفلسفة العربية** لليازجي وكرم.

فلك القمر الذي هو عالَم الأجسام المُركّبة والتي تقبل الفساد والتكوُن. والحال أن هذا مخالف لتصوّر ابن عَرَبي لفكرة التراتب عنده، إذ إنها ليست تراتبية بين العقول والأجسام وإنّما هي تراتبية الحضرات مثل حضرة الواحدية والأُلوهية والربوبية، إلخ.

إن ابن عَرَبي لا يقول بالوسائط العقلية في سلسلة الفُيُوض التي تنتهي عند العقل العاشر، وإنّما يقول بوسائط برزخيّة خيالية. كما أنه لا يقول بالصدور وإنّما بالتجلّي الذي هو لفظ قرآني[101]، وهو لفظ يحمل معه الخلق المستمرّ بخلاف الفيض عند أفلوطين والفارابي. غير أن مفهوم الفيض وارد عنده، وذلك عندما تحدّث عن الفيض الأقدس والفيض المقدس، كما سنرى فيما بعد.

فضلاً عن ذلك، إنّ صدور الواحد عن الواحد هو صدور أُحدية الكثرة التي هي الأسماء الإلٰهيّة عن الواحد الذي هو أُحدية الذات. يقول ابن عَرَبي: «فنسبة الوجود إلى هذا الواحد الصادر نسبة الأسماء الإلٰهيّة إلى اللّه. فليصدر عنه تعالى الكثرة كما صدر في الأمر نفسه. فكما أنه للكثرة أُحدية تُسمّى أُحدية الكثرة كذلك للواحد كثرة تُسمّى كثرة الواحد وهي ما ذكرناه. فهو الواحد الكثير والكثير الواحد. وهذا أوضح ما يُذكر في هذه المسألة ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾»[102]. ويقول أيضاً «واعلم أن الشيء إذا ظهرت عنه الآثار المختلفة، فإن ذلك من حيث القوابل لا من حيث عينه. ومن هنا إذا حقّقت هذه المسألة يبطل قول الحكيم: لا يصدر عن الواحد إلاّ الواحد»[103].

إن العالَم ليس واحداً أو كثيراً وإنّما هو الواحد الكثير أو الكثير الواحد. إنه انعكاس لكثرة الأسماء الإلٰهيّة التي هي بالنظر إلى الحقّ واحدة وبالنظر إلى العالم نسب وإضافات وأحكام. يقول: «ولو لم يصح أن يصدر عنه إلاّ واحد لبطلت النسب والشواهد. من جعل للصادر مع أُحديته نسباً فقد أثبت أحكاماً ونسباً. والصادر موجود معلوم. والنسب أمر معدوم. والعدم لا يقوم بالوجود، فإن البراهين تبطله. والحدود والكثرة معقولة. وما ثمة علة إلاّ وهي معلولة»[104].

---

(101) انظر: «تقديم» إبراهيم هلال إبراهيم لـ **رسائل ابن عَرَبي**، المجموعة الأولى، ص62-95.

(102) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص231-232.

(103) المصدر السابق، ج2، ص458.

(104) المصدر السابق، ج4، الباب 559، ص336.

يترتّب على هذا القول الأخير أن هذا المبدأ الفلسفي لا يعتبر مرافقة العالم للعدم الذي هو نِسَبٌ وإضافات، إذ النِسَبُ أمور معدومة بخلاف وجود الحقّ الذي هو عين الوجود الذي لا يقوم به عدم. لكن أن يكون العالم في وجوده الظهوري مرافقاً للعدم معناه أن يكون في تحوّل دائم وكأن العدم يعطي للعالم القدرة على الحركة، تقريباً مثلما يكون العدم في وجود الإنسان هو مصدر حريته كما يقول جان بول سارتر. غير أن هذا لا يدركه أكثر الخلق الذين هم في لَبْس من خَلْق جديد. «فما عرف تجدّد الأعيان إلاّ أهل الحسبان وأثبت ذلك الأشعريّ في العَرَض وتخيل الفيلسوف فيه أنه صاحب مرض»[105]. يضاف إلى ذلك أن هذا المبدأ يقول بالعلّة والمعلول لا بالعطاء والوهب الجوديين. ويلزم القول بالعلّة والمعلول غرض ومرض. «لو زالت الأغراض. . . فأين الأمراض. لو كانت العلّة في الأزل لكان المعلول لم يزل. فلا معلول ولا علة. فقد تظهر الشُّبَه في صور الأدلة»[106]. يعني ذلك أن يكون المعلول مُشابهاً لعلته في الأزل وليس الأمر كذلك، إذ إن العالم في تحوّل مستمرّ، وليس الحقّ كذلك لا يجري عليه تحوّل وإن كان يظهر في صور العالم المتحوّلة. لذلك صارت الشُبْهَةُ في أدلة القائلين بالعلّة والمعلول.

أكثر من ذلك، يربط ابن عَرَبي القول بالعلّة والمعلول بقياس الغائب على الشاهد كما يلي: ««أقول منهج الأدلة أن العلّة لا تكون معلولة لمن هي علة. ما أتى على من أتى من الالتباس إلاّ من إلحاق الغائب بالشاهد في القياس. **فمن فساد النظر حكمك على الغائب حكمك على من حضر**. لكلّ مقام مقال وأين الواجب من الممكن والمحال، وأين الحال من المحال. **لكل عين حد عند كل أحد**. فلا تغرّنك الأمثال فإنها عين الإضلال»[107]. يقول أيضاً: «فلا تقس الغائب على الشاهد في كل موطن، فإنه مذهب فاسد. يرحم اللّه أبا حنيفة ووقاه من كل خيفة حيث لم ير الحكم على الغائب وهو عندي من أسدّ المذاهب وأحوط من جميع الجوانب»[108].

---

(105) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص379. انظر: «تحليلنا لمفهوم التجلّي ووجهة نظر الحسبانية والأشعرية ونقد ابن عَرَبي لهما بناءً على مفهوم الوحدة في هذا البحث».

(106) المصدر السابق، ص352.

(107) المصدر السابق، ج4، ص345.

(108) المصدر السابق، ص369.

استنتاج

إن النظر في هذا القول يكشف عن عدم الجمع في العين الواحدة بين الحقّ والعالم، ممّا يُبطل معه القول بوحدة الوجود التي تصير فيها الأشياء إلٰهاً والإلٰه شيئاً تعالى عن ذلك عُلوًّا كبيراً. إنّما الذي يقول بالعلّة والمعلول ويقيس الغياب على الحضور هو الذي ينبغي اتهامه بالضلال لأنه يلجأ إلى ضرب الأمثال في القياس. إننا هنا أمام فينومينولوجيا الغياب التي تبتعد عن القياس في النظر، لأنها تعتبر العالم ظهوراً لغيره الذي هو الأسماء الإلٰهيّة. لكن هذا الغير ليس بمستقلّ ولا غريب ولا أجنبي، وإنّما هو هذا المُتبدّي الذي فيه الغياب يكون محجوباً بتبدّيه في العالم وفي الإنسان. الحضور هو أعيان كثيرة والغياب هو العين الواحدة الظاهرة في الأعيان التي تتميّز كل منها عن الأخرى بحدّ هو لها. فأين وحدة الوجود؟ أين وحدة الأعيان من العين الواحدة؟ فكما لا يجوز قياس الغائب على الشاهد لا يجوز القول بوحدة الوجود المُفترى عليها.

الباب الثاني

عين الوجود وظهوره أو التقاطب التكميلي

مُقدِّمة

لقد سار فَهْمُ الوجود في الفلسفة على هدىً من عدد من الأحكام المُسبقة، فقالت عن الوجود بأنه مفهوم، وأنه المفهوم الأعمّ، وأنه بديهي، وأنه يوجد قبل أن نعرفه، وكأنه جنس من الموجودات، إلاّ أنه أكثرها عموميّةً حتى جعلته مماثلاً للعدم، إلخ[1]. هذه الأحكام المُسبقة تُغيّب الاختلاف الأُنطولوجي بين الوجود والموجود وهذا بإيعاز من استراتيجية التفكير في الماهيّة الذي يُذيب الاختلاف في راحة الثبات. إن التفكير في الماهيّة لا يجري في نظر شيخ العارفين إلاّ في موطن المناسبة وما يقوم في هذا الموطن من جوهر وحال وهيئة وعَرَض وتمثيل وجنس ونوع وفرد وسائر المقولات. والحال أن لا مناسبة بين اللّه والإنسان، بين الوجود والموجود. ومن ثُمَّ بطل التفكّر في ذاته كما بطل القول بالهوية الواحدة وبالمعنى الواحد الذي يسعى العقل إلى فرضه على الوجود وهو في الحقيقة لا يهاجر أرض المحدث مثله، بمعنى أنه يبقى في دائرة الموجود. مع ابن عَرَبي لا يكون الوجود مفهوماً يتمُّ تأمله وإنّما هو ظهور.

وظهور الوجود يأخذ دلالته في فكر ابن عَرَبي ضمن الكثرة القائمة في البناء الداخلي للأشياء. فالوجود واحد وظهوره متنوّع ومختلف، غير أن هذا التنوع يتأصّل داخل وحدة تشكّل النظام الذي يجد فيه هذا التنوع أساسه وتفسيره. هذه الكثرة تتبدّى لنا عبر عدد من الأزواج مثل الظُهور والبُطون، الحقّ والخلق، الغيب والشهادة، الجمع والفرق، العبد والرب، العين والوجود، العدم والممكن إلخ. ويمكن القول إن هذه الثنائية التي تعمّ فكر ابن عَرَبي بأنها هي أصل العلاقات بين

---

(1) انظر المزيد من التفاصيل في: «مُقدِّمة» كتاب **الكينونة والزمان**، مارتن هيدغر.

الأشياء. إذ حالما تقوم علاقة ما بين شيئين فإنهما بذلك يشكّلان زوجاً. وغالباً ما يكون أحد طرفيه فاعلاً والآخر منفعلاً[2]. وأن أصل هذه العلاقة حاصل من العلاقة بين الحقّ وصورته على صعيدين اثنين: الماكروكوسم والميكروكوسم، أو بين الحقّ وآياته في الآفاق وفي أنفسنا، في الوجود العيني وفي الوجود العلمي. يقول ابن عَرَبي: «فمن كل شيء في الوجود زوجان»[3].

ومن المؤكّد أن الاختلاف بين الباحثين قدماء ومحدثين ومن سائر الأقطار يشتدّ عندما يدور الحديث حول هذا المفهوم (مفهوم وحدة الوجود) في فكر ابن عَرَبي. وكل واحد يستند إلى أقوال هذا الأخير سواءً في إثباته لهذا المفهوم أو نفيه. والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى، ولا نجد بحثاً لا يتطرق إلى هذا المفهوم، ولذلك لن نحيل إليها نظراً لكثرتها. لكننا مع ذلك، يمكن أن نلمس «وحدة وجود»[4] غير تلك التي نجدها في هذه الأبحاث.

---

(2) Chittick, W. *The self Disclosure of God*, p.175.

(3) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص132.

(4) مفهوم «وحدة الوجود» ظهر مع صدر الدين القنوي (ت672هـ-1263م) في **النفحات الإلٰهيّة**، طهران، 1898، ص279. **مفتاح الغيب، على هامش شرح منازل السائرين** للقاشاني، طهران، 1899، ص294-295. وهذا المفهوم لم يأخذ طابعه التقني إلاّ مع فرغاني (ت699-1299) الذي استخدمه مرات كثيرة في تعليقه على **الطائية الكبرى** لابن الفريد. (عنوانه: **منتهى المدارك** في الترجمة العربية. **ومشارق الدراري** في الترجمة الفارسية). غير أنه مع **ابن تَيميّة** سوف يأخذ هذا المفهوم الدلالة النهائية التي بها يحدّد الكثيرون الميتافيزيقا الأكبرية. فهو مفهوم لا نجده عند ابن عَرَبي. انظر صفحة 289 من كتاب *Les illuminations de la Mecque, Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz*, Albin Michel, 1988. انظر أيضاً: **مجموع فتاوى ابن تَيميّة**، المجلد الثاني، **توحيد الربوبية**، ص111 وما بعدها. وكذلك المجلد 11 **حول التصوف**. وانظر أيضاً على سبيل المثال: **ابن تَيميّة والتصوف**، د. مصطفى حلمي، الإسكندرية، ط1982، 2 حيث يتحدث عن توحيد الربوبية باعتباره يجمع في صف واحد بين ابن عَرَبي وابن سبعين والتستري والتلمساني وصدر الدين القنوي وابن الفارض وغيرهم، مع تمييزه بين مذهب الاتحاد ومذهب الوحدة. وينقل عن ابن تَيميّة قوله في **بغية المراد** (ص11) أساس مذهب العقل عند الصوفية وهو الباطنية والقرمطية والصابئة والمجوس، وأن ابن تَيميّة في نقده للصوفية قد تأثر بابن العَرَبي المعافري القاضي في كتابه **العواصم من القواصم**. على اعتبار أن عدداً من الألفاظ مثل القلب والروح والنفس قد استخدمها المتصوفة في غير معانيها الحقيقية. وينقل عن ابن العَرَبي القاضي قوله في العواصم: «فمن لم يعقل وجه الاستعمال تاه =

إنه من باب البداهة أن لا نختزل فكر ابن عَرَبي الواسع في مفهوم واحد وضيّق، ولاسيما أنه فكر تقليب، يرتبط بالحب الإلٰهي وبالرحمة الإلٰهيّة التي وسعت كل شيء. فكيف يحق لنا أن نقيّد فكراً في مفهوم، وهو نفسه يحارب ضِدَّ كل تقييد من أي نوع؟ كيف نقيّد فكراً هو في أصله ممارسة وتجربة روحية أكثر من كونه عملاً يحصر نفسه في مُسلّمة نظرية؟ لماذا لا نقول بأنه فكر محبة يقول بالاختلاف؟ أليس فكراً يريد أن يكون في عين الجمع لا في فوضى التشتت؟ قد نستمرّ بالأسئلة من هذا النوع، لأنها أسئلة تلمس علماً روحانيًا يعتبره ابن عَرَبي بحراً بلا ساحل. وغالباً ما يحذّر القارئ من البقاء عند الساحل الذي ليس له بحر لكننا سنرجع إلى ما نحن بسبيله فنقول:

إن بحث العلاقة بين عين الوجود وظهوره له علاقة بالبحث الفلسفي المتعلّق بالوجود والماهيّة. هو بحث تسرّب إلى التصوّف النظري وذلك لغاية فَهْم طبيعة الوجود من أجل السفر في الموجوات باعتبارها ممكنات تظهر كماهيات. ومن أجل تخصيص الوجود الحقّ بأنه الذات. فنكون أمام إشكال العلاقة بين الذات والماهيّة، بين الأُحدية والواحدية، بين المُطلق وتجلّياته. لكن ما الوجود وما الماهيّة؟ ولمن تكون الأصالة أو الأسبقية؟ هل للوجود أم للماهيّة؟. إن الإجابة عن هذا السؤال متعددة بتعدد النزعات الفلسفية التي تناولت هذا الإشكال.

= في مجاهل لا عمارة بعدها». (ص264-289). فهل نحن أمام النقل غير المشروع للمفاهيم؟ وهو عند غاستون باشلار يشكّل عائقاً إبستيمولوجياً. أم أننا أمام التعدّد الدلالي للفظ الواحد مع بول ريكور والذي يقتضي القيام بعمل هرمينيوطيقي للغة؟

الفصل الأوّل
أُنطولوجيا الماهيّة و«أُنطولوجيا» العَرَض[5]

يمكن القول إن الفلسفة اليونانية قد أنتجت نوعين من الأُنطولوجيا: أُنطولوجيا العَرَض وأُنطولوجيا الماهيّة. الأولى تعتبر العالم كلّه أَعراضاً في أعراض في غياب أي وحدة أو أساس للأَعراض يشكّل وجودها المشترك، وبذلك فهي إلغاء لكلّ ما هو أُنطولوجي بهذا الاعتبار، لأن الأُنطولوجيا تقتضي قيام موضوع أو موضوعات لا تنتقل زمانين. الأُنطولوجيا بهذا المعنى لا تكون إلاّ أُنطولوجيا الماهيّة فنكون هنا أمام ترادف بين الوجود والماهيّة في مقابل الأعراض.

وإذا كان نفي الأُنطولوجيا يعود إلى السفسطة عند اليونان ويعود إلى المتكلّمين في نظر الفلاسفة المسلمين، فإن إثباتها يعود مع الفلاسفة القدماء إلى تحكيم المنطق والمقولات في تحديد الوجود باعتباره جوهراً وماهيّةً، يتلقّى الأعراض ويحصل في القضايا الحمْلِيّة. غير أنه مع ابن عَرَبي يتمّ الحديث عن أُنطولوجيا الوجود خارج المقولة وخارج المنطق والعقل. إنها أُنطولوجيا الوجود الذي يتبدّى في غيره الذي هو آخره .أُنطولوجيا التجلّي وليست أُنطولوجيا تقوم على ما يمكن تحصيله واستخلاصه من المقولات والعَرَض والجوهر والمحمولات والأعراض الذاتية. إنها أُنطولوجيا الأعيان الثابتة التي تحمل في ظهورها أصل العدم. ولم يكن العدم حاضراً عند اليونان في ما يكون جوهراً أو عرضاً. كما أنها أُنطولوجيا الوحدة التي تجد فيها الكثرة أساسها. فالكثرة الوجودية ليست بلا قعر. إنها ليست تمزّقاً وتشتّتاً.

تُشير أُنطولوجيا العَرَض إلى عدم تفضيل صفة تشكّل خاصية الشيء الجوهرية على الصفات الأخرى. يعني أننا لا نكون أمام شيء اسمه الماهيّة، وغياب الماهيّة هو بمعنىً ما غياب للتواصل الأمر الذي يجعلنا أمام التعدّد الدلاليّ للموجود الواحد. وعلى اعتبار أن كل إشارة إلى الوجود الذي هو وجود لذاته تمرُّ عبر

---

(5) للمزيد من التفاصيل انظر كتاب:

Aubenque, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962.

الوجود الذي يحصل في علمنا. فاللغة بتعدّد دلالاتها لا تعلّمنا إلاّ الوجود الذي هو من أجلنا. نقول بعبارةٍ أخرى، هناك وجود نعرفه وآخر يوجد لذاته. هناك «الأعرف بالنسبة إلى ذاته: والأعرف بالنسبة إلينا». وهذا أمر يطرح سؤالاً يتعلّق بالطريق الذي يمكن أن نحصل به على ماهيّة كل من الأعرفين، على صفة تشكّل الموصوف بذاته وعلى خاصيته الجوهرية.

إن الممارسة الأولية للغة تعلّمنا أن الماهيّة صفة وعَرَض، وتجعل من الموصوف كياناً لغوياً قابلاً للنفي وللإثبات. هذا ماجعلها تكون ذات فعالية عند السَّفْسَطائي. فاللغة والحالة هذه سلب للأُنطولوجيا. إنها سلب لوظيفتها الجوهرية التي هي التواصل.

يقتضي التواصل قيام وحدات موضوعية تقوم عليها الدلالة بدل التعدّد الدلاليّ والتباس الدلالة. هذه الوحدات الموضوعية هي التي تُسمّى ماهيات. الماهيّة والحالة هذه ينبغي أن تكون خارج اللغة وينبغي أن تكون هي هذا الوجود الذي يكون الأعرف لذاته والذي يكون هو الأوّل، وهي أولية ينبغي أن تكون خارج العلم، وليس أولية تفرضها فعالية الخطاب. مادام الخطاب لا يعرف إلاّ الأعراض أو التعدُّد الدلاليّ. ليس في التعدّد الدلاليّ ماهيات وليس فيه الوجود الخالص. ويترتب على ذلك ضرورة قيام حوار يخلّص الفلسفة من اللغة كي يتمّ الحصول على ما يكون هو الأوّل.

لكن ما يكون هو الأوّل في الفلسفة إنّما هو التساؤل حول ما هو أوّل[6]. الأوّل هو ما يكون حصيلة طرح السؤال. ومن ثمة حصيلة العلم به. فيرجع الأمر والحالة هذه إلى أولية العلم على الوجود. إذ الوجود لا يُعطى إلاّ في المعرفة، أي أن الأعرف بذاته هو الأعرف بالنسبة إلينا، من دون أن يكون في ذاته معروفاً عندما نعرفه. ويترتّب على ذلك أن ماهيّة الوجود هي ماهيّة تحصل بالعلم وفيه لا خارجه. للوجود إذن وجود غير ماهوي خارج العلم. وفي العلم له ماهيّة. الماهيّة هي هذا الذي يقوله العلم عن الوجود. والحال أن الوجود عند الشيخ الأكبر هو الذي يكون هو الأظهر بذاته والأخفى في أعيان موجوداته.

---

(6) انظر مُقدّمة كتاب: Meyer, Michel. *De la problèmatologie*.

على هذا المستوى من الفَهْم لا يكون للوجود ماهيّة متحقّقة في الخارج إذ الماهيّة ليست سوى ما يظهر لنا في عقلنا، أي ما نقوم بانتزاعه ذهنيًا من الأشياء. وهو الذي به يحصل التمييز بين الأجناس التي هي بمثابة اشتراك مجموعة من الأشياء في منتوج هذا الانتزاع أو التصوّر. لكن الوجود الحقيقي يكون متحقّقاً بغير ماهيّة مميَّزة. إنه انتشار، نور مشع. وهذا المنتشر يوجد بذاته لا بغيره. وهو الذي يؤسّس للوجود الماهوي. وهذا الأخير فرع من الوجود المنتشر ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾.

إن الوجود ليس مجرّد تحقّق شيء ما وإنّما هو أيضاً علاقة ونِسَب بين الأشياء، فضلاً عن أنه وجود متحقّق في الذهن من حيث هو ماهيّة. لكن الوجود الذي للماهيّة ليس هو الوجود الظاهر في المظاهر. فالماهيّة تظهر في التوسّط، توسط الفَهْم. فوجودها غير مباشر. والحال أن الوجود الذي لذاته هو مباشر. غير أنها مباشرية غير مُعطاة للحس وللعقل وإنّما هي معطاة للقلب المسافر عبر التجلّيات الإلٰهيّة. إن هذا الوجود الأصيل هو الذي سمح للممكنات المعدومة العين أن يكون لها عينها في الظهور، أي أن تكون لها مظاهر متحقّقة. ولما كان الهدف من العلم هو معرفة الحقيقي، فإن الوجود الذي يكشف العلم عنه لا يبقى في المباشر المحسوس، إذ إنه خلف المحسوس تقوم حقيقة الوجود كما يقول هيغل[7]، وإن كان المحسوس مظاهر مختلفة من هذه الحقيقة.

وجود الماهيّة هو وجود مزدوج: فهو وجود وماهيّة. إنه ماهيّة مُنتزعة أعطاها الذهن وجوداً في العلم. وهذا الوجود هو الذي يتماهى مع الموجود. غير أن العقل بفعل وظيفته التفكيكية والتحليلية والتجزيئية التي تعود عليها عندما كان يحلل المادة كما يرى برغسون[8] يفصل هذه الماهيّة عن وجودها ليحوّل هذا الموجود الماهوي إلى الوجود الحقيقي. مع ابن عَرَبي، لا تُعطى الأولوية للتجزيء، وإنّما تُعطى للوحدة التي تجمع المجزأ. ومعه أيضاً تُعطى الأولوية للمتّصل لا للمنفصل. ويترتّب على ذلك أن لا يكون الوجود المضاف بلا أساس جامع لكثرته. فالأشياء

---

(7) هيغل، كتاب **علم المنطق**، الكتاب الثاني، **مذهب الماهية**، *Science de la Logique*, 2ème livre, Doctrine de l'Essence.

(8) هنري برغسون، **الفكر والواقع المتحرك**.

في العالم يعانق بعضها بعضاً، هي بذلك مظاهر تجتمع في الوجود وتتفرّق بالخاصية. وخاصية الشيء هي ماهيته، لكن وحدته التي هي ارتباطه بغيره هي وجوده. فالوجود هو غير الماهيّة. الوجود واحد والماهيّة كثيرة، لأنها مُنتزعة من جهة ومُحدِّدة للشيء من جهة أخرى.

سوف يقتصر حديثنا هنا ـ ونحن نعود مرّةً أخرى إلى وحدة الوجود ـ على باحثين هم توشيهيكو إزوتسو، كلود عدّاس، ود. محمد المصباحي.

يرى توشيهيكو إزوتسو أنه إن أردنا فَهْم وحدة الوجود عند ابن عَرَبي ينبغي أن نتعالى على التجربة الإمبيريقية. أن نسافر من المباشر نحو الأساس الخفي الذي يشكّل الوجود الحقيقي، إذ إننا في المباشر أو في مستوى المظهر نكون أمام أشياء لها أعراض وصفات تمنح للشيء وضعاً أُنطولوجيًا أكثر أهميّةً من صفاته. والسبب في ذلك هو أن هذه التجربة تجعلنا نعتقد أنّ الشيء سابق في الوجود على أعراضه وصفاته، بحيث إنه لا يتوقّف في وجوده عليها وهي تتوقّف في وجودها عليه. إن صفة البياض، مثلاً، مرهون وجودها بوجود الشيء الذي يتلقّى هذه الصفة، غير أن تلقّي الشيء لصفته لا يؤثّر في وجوده، وهذا يعني أن الأشياء لا تؤثّر الأعراض في وجودها. لكن هل نعتبر الوجود صفة مثل البياض؟ هل هو عرض؟ نلاحظ أن الشيء لا يكون موجوداً إلاّ بالوجود وليس بالبياض، يعني أننا لا نتصوّر الشيء موجوداً إلاّ إذا تصوّرنا الوجود أوّلاً، بخلاف تصوّرنا للشيء الأبيض. ومع ذلك نقول عن الشيء بأنه موجود مثلما نقول عنه بأنه أبيض. وهذا ما دفع ابن سينا إلى اعتبار الوجود عَرَضاً غير عادي.

في فَهْم وحدة الوجود لا ينبغي أن نعتبر الوجود والصفة في المستوى الدلاليّ نفسه ولو أنهما يُحملان معاً على الشيء في القضايا. الوجود سابق أُنطولوجيًا على الشيء وعلى صفاته، ولو أننا نصف الشيء بأنه موجود، إذ الشيء لا يوجد بشيئيّته وإنّما يوجد بالوجود. وهكذا، فإنه إذا انطلقنا من الفَهْم الفلسفي الذي يعتبر الوجود عَرَضاً وصفةً للشيء ستعترضنا مشكلة اللغة في التعبير عن وحدة الوجود كما يفهمها ابن عَرَبي. إذ الوجود فيها يُطلق معاً على ما سوى الحقّ وعلى الحقّ، أي على أنه صفة تشترك فيها جميع الأشياء ولذلك نقول عنها موجودات، وأيضاً على الله سبحانه، وذلك لأنه هو الوجود الحقّ ولأنه هو الذي منح الوجود لِما سواه.

أن نتصوّر وجود الشيء قبل الشيء يحمله قول أبي بكر الصّدّيق: «ما رأيت شيئاً إلاَّ رأيت اللَّه قبله». فالعارف باللَّه لا يرى الأشياء إلاَّ باللَّه لا بها. فتكون الأسبقية في الإدراك للوجود الحقّ وليس للوجود المضاف.

وبناءً على هذا الفَهْم تصير الأشياء من أعراض الوجود التي تحدّده بكيفية ما، ربّما أن هذا أمر يمكن تبيّنه بمفهومَيْن هما: المرآة والمحل. ومع هذين المفهومين سيتبيّن أن الوجود لا يحلُّ في الأشياء وإنّما الأشياء تعكسه، وربّما تقلبه.

ما يكون أحق بالوجود هو الوجود نفسه. هل نستعيد هنا فكر بَرْمنيدس؟ بالتأكيد لا، لأن هذا الفيلسوف في قصيدة **في الطبيعة**[9] يمتنع من أن يكون اللاوجود موجوداً، وهو أمر خاض فيه أفلاطون في إطار مفهومه عن المشاركة[10]، وأرسطو في نظرية المقولات والأجناس. فليُنظر هناك. والأشياء هي أيضاً موجودة، غير أنها في فوران دائم خارجة من الوجود الحقّ وتنتقل باستمرار عبر الأعراض الكونية. لكننا نحن في لَبْس من هذا الفوران الدائم[11].

---

(9) انظر: نجيب بلدي، **دروس في تاريخ الفلسفة**، أعدّها للنشر: الطاهر واعزيز ـ كمال عبد اللطيف، **المعرفة الفلسفية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1987.

(10) الإشكال الذي يطرحه أفلاطون في **محاورة السَّفُسْطائي** يمكن صياغته بالطريقة التالية: إذا كان الفلاسفة لا يتفقون حول طبيعة الوجود إذ يقول البعض بأنه ثلاثة والبعض الآخر يعتبره اثنين والأيليون يقولون بأنه واحد، وعرّافات أيونيا وصِقلية تعتبره واحداً وكثيراً، فإنه بهذا المعنى لا نفهم معنى الوجود بنفس القوة التي لا نعرف بها اللاوجود. كذلك إذا كان البعض يعتبر الكل هو الحار والبارد فهل هذا يعني أن الوجود يُعتبر مبدأً ثالثاً يُضاف إلى هذين؟ أم أن الوجود يكون للواحد منهما أم لهما معاً؟ وإذا كان الوجود يسري عليهما فمعنى ذلك أنهما واحد وليسا باثنين. وبالتالي يُطرح سؤال آخر وهو: هل الوجود والواحد نفس الشيء؟ فيكون للشيء الواحد اسمان. كذلك هل الكل هو الواحد أم أنه مغاير له؟ وإذا كان الكل هو الواحد فإن الكل له أجزاء فلا يكون هو الواحد إذ الواحد ليس له أجزاء. فيكون الكل مشاركاً في الوحدة فقط. يطرح سؤال آخر وهو: هل الوجود الذي يشارك في الوحدة وجود واحد أم أنه كل؟ وإذا لم يكن الوجود واحداً إلاَّ من حيث مشاركته في الواحد فإنه يخالف الواحد الذي لا يدخل في المشاركة، فلا يكون العالم مُختزلاً في مبدأ واحد. فضلاً عن ذلك، إن لم يكن الوجود هو الكل بمشاركته في الوحدة، والكل موجود فإن هذا يفيد أن الوجود في ذاته ناقص فيصبح لا وجوداً، وإذا لم يكن الكل موجوداً فإن الوجود لن يكون موجوداً بدوره لأن ما يصير موجوداً يكون في صورة الكل. انظر: تعليق إميل شامبري على هذه **المحاورة**، ص32 وما بعدها.

(11) انظر: فكرة «التحول المستمر والخلق الجديد» ضمن هذا البحث.

يحمل مفهوم وحدة الوجود ـ كما يفهمه توشيهيكو ـ نزعتين ميتافيزيقيتين هما النزعة الوجودية والنزعة الماهوية. الأولى، تعتبر الوجود هو الأوّل والماهيّة ثانوية. بحيث لا تعمل الماهيّات إلاّ على وصف الوجود. إنها بمثابة بطاقات أو محمولات على الوجود. أمّا الثانية، فتقوم على المدركات اليومية للأشياء، يعني أننا لا نرى إلاّ الماهيّات باعتبارها واقعاً حقيقيًا في حين أن الوجود لا يمكن أن يُرى في صورته الخالصة. إنه ليس سوى خاصية من خصائص الماهيّة[12]. النزعة الماهوية هي تطوير للموقف الطبيعي المُلاحَظ عند الناس في مستوى تجربتهم الاختبارية، في حين أن النزعة الوجودية هي موقف أُنطولوجي يبرّره الحدس داخل نظام ميتافيزيقي. وظيفة الحدس هنا هي بمثابة كشف ورفع لحجاب الماهيّة عن الوجود. ورفع الحجاب يكون في التصوّف عبر تجربة الفناء[13]. إن الأشياء في مستوى المُشار إليه هي مظاهر تحمل معها الحقيقة التي هي مظاهر لها وتخفيها بفعل هذه المظهرية.

إنّ الوجود والماهيّة متمايزان فالماهيّة فرس مثلاً هي مفهوم لا يتضمّن وجود الفرس أو لا وجوده. غير أن الموجودات ليست موجودة إلاّ بالوجود الذي يحدّد ماهياتها. يعني ذلك أنه إن كانت الماهيّة ليس لها وجود بذاتها فإنها بذلك لاشيء، ولا يمكن للوجود أن يكون عَرَضاً للماهيّة التي هي لاشيء[14].

لا شيء يمكنه أن يكون سابقاً على الوجود أو خارجاً عنه. فللعدم أو اللاشيء وجوده اللفظيّ. وبناءً عليه، لا يمكن أن تكون الأصالة للماهيّة أو للعَرَض. أجل إن الماهيّة إنّما هي تخصيص الوجود، أي لها علاقة بالوجود الماهوي، أي بهذا الذي به يتميّز شيءٌ عن شيءٍ. وإنْ شئتَ قلت: الماهيّة تقوم في المُضافات. بعبارةٍ أخرى، إنّ الماهيّة هي تعيين وتحديد لهذا الموجود أوذاك، من دون أن تكون واهبة الوجود له.

لقد قلنا بأن الماهيّة ليست هي الوجود، ومع ذلك هي تعيين للموجود المتعيّن. فالتعيين غير الوجود الحقّ. الماهيّة هي هذا الذي يكون به الفَرس فَرساً

---

(12) انظر: إزوتسو، مرجع سابق، ص 58.

(13) المرجع السابق نفسه.

(14) كلود عدّاس، مرجع سابق، ص85.

وليس شجرةً، أي مجموع الأحوال التي بها يكون فرساً لا شجرةً، علماً بأنهما معاً يشتركان في الوجود. الوجود اشتراك والماهيّة تخصيص. واللّه سبحانه لا يتخصّص. ولذلك لا تحصره ماهيّة، لأنه ليس مُنتزعاً. فأين وحدة الوجود؟ الوحدة التي تجمع بين الفَرس والحقّ في وجود واحد أو ماهيّة واحدة تعالى عن ذلك عُلوًّا كبيراً. لكنْ ينبغي لنا أن ننتبه للأمر التالي: إن وجود الماهيّة غير ماهيّة الموجود. فالأوّل يعقل والثانية لا تعقل[15]، لأن وجود الماهيّة هو حال من أحوال الماهيّة. في حين أن ماهيّة الموجود هي مجموع الأعراض التي يتعيّن بها. فلا تُعقل الماهيّة إلاَّ عندما يتمُّ إدراك جميع أحوالها بحيث تتميّز عن ماهيّة أخرى. ويترتّب على ذلك أن يكون وجود الماهيّة عَرَضاً لها، في حين تكون ماهيّة الموجود مجموع أعراضه. ومن ثُمَّ لا يكون هناك امتداد أو اتصال بين وجود الحقّ ووجود الماهيّة الذي هو من بين الأحوال التي تتحدّد بها. فوجود الماهيّة عَرَض لها، كما أن الماهيّة حصيلة أحوالها وأعراضها.

هناك ماهيات ووجود واحد. وهو الذي وهب الوجود للماهيات، للأشياء، للأعيان الثابتة أو للممكنات. إنه الذي أرسل نور وجوده على غيره. والسؤال الذي ينبغي لنا طرحه هو: هل الموجودات مستقلّة عن الوجود الحقّ أم أنها مرتبطة به ارتباط الموهوب بالواهب؟ والجواب عن هذا السؤال نستخلصه من فكر ابن عَرَبي. إنه يقول: «فكل ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان الممكنات. فمن حيث هوية الحقّ هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فهو أعيان الممكنات... وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي وهذا معنى الخيال، أي خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحقّ وليس كذلك في نفس الأمر»[16]. يعني ذلك أن العالم هو بمثابة الظل الذي لا يكون ظلاًّ إلاّ بوجود النور. لكن الظل ليس هو النور. فالموجودات هي غير الوجود. غير أنها تستمدّ وجودها منه. لذلك يقول عن العالم بأنه **متوهم**، أي أنك تعتقد بأنه مستقلّ بذاته، تتخيل بأنه مستمرّ بنفسه ومتميّز عن الحقّ وفي الحقيقة ليس كذلك. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يقول: «فالوجود كلّه حقّ ما فيه شيء من **الباطل** إذ كان المفهوم من

---

(15) كتاب **الأزل**، حيدر آباد الدكن، ص7.

(16) ابن عَرَبي، **فصوص الحكم**، تحقيق: أبو العلا عفيفي 1، ص103.

إطلاق لفظ الباطل عدما ما فيما ادعى صاحبه أنه وجود فافهم»[17].

خلصت كلود عدّاس عبر الربط بين هذين القولين وغيرهما إلى أن ابن عَرَبي لم يكن يخشى التناقض وذلك لأنه يقول عن العالم بأنه وهم في القول الأوّل وفي الثاني يثبت بأنه ليس وهماً وإنّما هو حقيقي[18]، (أي ليس باطلاً أو عدماً). في نظرنا أن الأمر ليس كذلك، وأن العيب آتٍ من الترجمة التي وحّدت بين الوهم والباطل في لفظ illusion أو illusoire. إن الوهم له علاقة بالمعرفة وبالفَهْم في حين أن نفي الباطل إنّما هو أُنطولوجي. فلا باطل في الوجود وإن كان من الممكن توهّم الوجود الماهوي مستقلاً بماهيته عن الوجود الحقّ. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإن الوجود الذي ليس فيه باطل وليس متوهّماً هو الوجود الحقّ أي L'Être، في حين أن L'existence الوجود الماهوي هو الذي يتوهّمه غير العارف بأنه قائم بنفسه، له وجوده الخاص، والحال أنه ماهيّة فقط، وهي ماهيّة متوهمة من دون أن تكون باطلة. يقول ابن عَرَبي متابعاً القول الثاني أعلاه: «ولو لم يكن الأمر كذلك لانفرد الخلق بالفعل، ولم يكن الاقتدار الإلٰهي يعمّ جميع الممكنات بل كانت الإمكانات تزول عنه. فسبحان الظاهر الذي لا يَخفى وسبحان الخفيّ الذي لا يظهر. حَجَب الخلق به عن معرفته وأعماهم بشدة ظهوره»[19].

ها نحن نجد أنفسنا أمام الفَهْم الفينومينولوجي للظهور وللخفاء، وهو فَهْم يغيب عن أكثر الناس. فلو لم يكن الوجود هو الأظهر لتمّ استقلال كل موجود بماهيّته. وكان ذلك من باب التوهُّم والخيال. في حين أن الذين يعلمون شدة ظهوره من العارفين يعرفون أن اللّه هو الوجود «فلم تقع عيننا إلاّ عليه»[20]، ولو لم يكن الوجود هو الأخفى لم تكن هناك ماهيات. وهي ماهيات حَجَبَ بها الحقّ الخلق عن معرفته. وأكثر هؤلاء هم: «منكرون مقرّون مترددون حائرون مصيبون مخطئون»[21]. من

(17) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص68.

(18) كلود عدّاس، مرجع مذكور، ص86-87. تُترجم هذين القولين كما يلي: «l'univers est une illusion. il n'a pas d'existence reelle ce qui est le prore de l'imaginaire... والقول الثاني: il n'ya rien d'illusoire dans l'existence».

(19) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص68.

(20) المصدر السابق نفسه.

(21) المصدر السابق نفسه.

يقف عند الماهيّة يكون مخطئاً، نظراً لكونه لم يبلغ مستوى أهل الجمع والوجود. غير أنه أيضاً مصيب، لأنّ الماهيّة ليست باطلاً وإنّما هي حجاب على الوجود. أهل الوجود يبلغون عين الجمع المتمثّل في وحدة الكثرة التي هي الأسماء الإلٰهيّة. ومن يبقى في إطار الماهيّات تغيب عنه وحدتها المتمثّلة في الوجود الذي يكون هو الأخفى. الوجود هو الأظهر للعارفين والأخفى عن غيرهم. وبين الظهور والخفاء يكون العالم سحراً. يقول ابن عَرَبي: «لأن العالم بين الطبيعة والحقّ وبين الوجود والعدم. فما هو وجود خالص ولا عدم خالص. فالعالم كلّه سحر يخيل إليك أنه حقّ وليس بحق. ويخيل إليك أنه خلق وليس بخلق، إذ ليس بخلق من كل وجه وليس بحق من كل وجه»[22].

أن يكون العالم أو الوجود المضاف سحراً، فإنّ هذا يظهر بشكل أوضح في المنزّه المشبّه، في المتعالي المحايث. يعني ذلك أن الحقّ وصف نفسه بصفات الخلق. وتجلّى في الأعيان وأن ما يكون متجليًا أو ظاهراً في الأعيان إنّما هو حكمه. وهذا الظهور هو غير. لكنه غير يقبل العدم، أو الإذهاب فيعود الأمر إليه كلّه. صفات الخلق هي أحكام متغايرة. والأحكام في الحقّ صور العالم كلّه. كما أنها أسماؤه. «فسمّى نفسه بأسمائه فحكم عليه بها وسمّى ما ظهر به من الأحكام الإلٰهيّة في أعيان الأشياء ليميّز بعضها عن بعض»[23].

يترتّب على ذلك أن يكون العالم كلّه حيًا وناطقاً ما دام هو أحكام الأسماء الإلٰهيّة التي تجعل الأشياء يتميّز بعضها عن بعض. «فما في العالم إلاّ من يسمع الأمر الإلٰهي في حال عدمه بقوله 'كن'... وما في العالم جزء إلاّ وهو حي... وما في العالم جزء إلاّ ويشاهد خالقه من حيث عينه لا من حيث عين خالقه... وما في العالم جزء إلاّ ويقصد تعظيم موجده... وما في الوجود جزء إلاّ وهو متمكّن من الثناء على موجده... وما في العالم جزء إلاّ ويعلم موجده من حيث ذاته لا من حيث ذات موجده... وما في الوجود جزء إلاّ ويسبّح بحمد خالقه... وما في العالم جزء إلاّ وهو ناطق بتسبيح خالقه»[24]. كلّ جزء في العالم هو إذن،

---

(22) المصدر السابق، ج4، ص151.
(23) المصدر السابق، ص419.
(24) المصدر السابق، ج2، ص438.

انعكاس للأسماء الإلٰهيّة. لا للذات. إنه كثرة الواحد لا غير. إذ إن أُحدية الذات ليس فيها كثرة أبداً. فأين وحدة الوجود؟

مع د. محمد المصباحي نجد حديثاً يلامس وحدة الوجود من وجهين: ذاتي وموضوعي(25). ما الذي يكشف عنه هذا الحديث؟ وهل فيه جديد؟ يمكن القول إن هذا المفكّر استطاع أن يُجيب عن سؤال: لمن تُعطى الأولوية في فكر ابن عَرَبي. هل للوجود أم للماهيّة؟ وجوابه هو أن لا جواب وذلك عندما يقول: «لا نستطيع أن نجزم هل هو فكر للوجود أم للماهيّة»(26)، إذ إن تصنيف فكر ابن عَرَبي في هذه الجهة أو تلك يتغافل عن طابعه الدائري الذي يماثل الشكل الهندسي للكون وللوجود. كما أنه يتغافل عن طبيعته المسافرة في الأكوان، والمُتابع للتجلّيات في الصور. بحيث لا نعثر على نقطة مركزية. لكن د. المصباحي يجعل من وحدة الوجود النقطة المركزية لفكر الشيخ الأكبر، فلا نجد في هذا المستوى جديداً. إنّما لم يجعل منها عقيدة كما يزعم الكثيرون. وهو بذلك يعتبر هذا المفهوم حاضراً في الفلسفات أيضاً. وهو يعرض علينا كلًّا من ابن رشد في اعتبار الوجود مرادفاً للواحد على الرغم من مشّائيته، ويعرض أفلوطين كفيلسوف فصل بين الواحد والوجود حيث يغيب التلازم الذاتي بينهما، بخلاف ابن رشد الذي أحدث هذا التلازم بينهما. غير أن د. المصباحي وهو يسلك منهج المقارنة، يخلص إلى القول بأنّ وحدة الوجود عند ابن عَرَبي تتجاوز الترادف إلى المطابقة بين اللّه والعالم(27). وهو يؤسّس هذه المطابقة على شواهد أكبرية ذكرها في

---

(25) محمد المصباحي، **نعم ولا، ابن عَرَبي والفكر المنفتح**، «الباب الثاني»، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، ط. أولى، 2006، ص63-128.

(26) المرجع السابق، ص66.

(27) محمد المصباحي، **نعم ولا، ابن عَرَبي والفكر المنفتح**، ص69. يمكن القول إن الترادف يكون بين الألفاظ في حين أن المطابقة تكون إما بين فكرة وشيء أو بين فكرة وأخرى. فضلاً عن كونها تثير إشكالات كثيرة تتعلّق بمفهوم الحقيقة. إن التعريف التقليدي للحقيقة هو مطابقة الفكر لموضوعه. وهذا التعريف شكّل مجال النقد الكانطي، حيث صارت الحقيقة عنده، بفعل الانقلاب الكوبرنيكي في فلسفتة، تعني بناء الواقع بمقولات الفكر ومفاهيمه. في حين أن المطابقة مع هيدغر أثارت صعوبات أخرى، إذ كيف يمكن أن تحصل المطابقة بين طرفين مختلفين، بين الشيء الذي يحتلّ مكاناً وله طابع هندسي وبين الفكرة التي ليس لها إلاّ وجود نفسي. وهذا من بين الأمور التي جعلته يذهب بالحقيقة =

الهامش. غير أننا لا نستشفّ من خلالها مطابقة تذوّب طرفَيْها. فعين الوجود مثلاً، ليست هي الوجود نفسه وإنّما تُشير إلى عينيَّته أو تحقُّقه. وهنا يتوجّب علينا أن نميِّز في فكر ابن عَرَبي بين الوجود وظهوره في العين. فالوجود الحقّ هو الوجود الأصيل وظهور الوجود هو الوجود الماهوي أو المضاف. ولذلك لا تكون هناك مطابقة بين اللّه والعالم لأسباب كثيرة أهمها: أوّلاً: أن المطابقة مفهوم مرتبط بمفهوم الثبات كما أنها من صنيع العقل ولغته وهذا أمر تنتفي معه فلسفة الحيرة والتقليب والمزيد من طلب العلم بالوجود. وثانيها: أن العالم هو مجرّد ظهور، وللّه الظُهور والبُطون معاً. وثالثها: أن وحدة الوجود عند ابن عَرَبي هي وحدة اختلافية وإن شئتَ قلتَ هي الأساس الذي يسمح بالاختلاف. إنها القاعدة التي تشكّل أساساً للتنوع، وإلاّ صار التنوع تشتتاً والاختلاف خلافاً. غير أن هذا السبب الثالث نجده في ثنايا التحليل المصباحي لوحدة الوجود الأكبرية في الكتاب المذكور نفسه. فالذات واحدة وتجلّياتها مختلفة، والوجود واحد لكنه منتشر في الأشياء المختلفة بخاصياتها أو بأعيانها.

لكن د. محمد المصباحي لا يلتمس وحدة وجود يكاد يتفق حولها الجميع فحسب، وإنّما يلتمس وحدة أخرى هي وحدة الخطاب الأكبري حول الوجود، وهذه بدورها وحدة الخطابات الممكنة في زمان ابن عَرَبي للتعبير عن وحدة الوجود[28]. وهو على الفور ينبّهنا لضرورة التأدب مع فكر ابن عَرَبي عندما نسعى إلى فَهم وحدة الوجود عنده. ومن حسن الأدب معه أن لا نُخضع فكره هذا لمبدأ الذاتية وعدم التناقض: «كأن تخضع الفكر الأكبري للنسق العقلي وتطالبه بأن لا يتناقض مع نفسه أو ينقلب على مبادئه»[29]. ويقول أيضاً: «إن تناقض الخطاب الأكبري يدفع إلى حد الشعور بالقنوط...»[30]. ها نحن أمام قول يُثبت وحدة الخطاب الأكبري وتناقضه في الوقت ذاته. والسؤال هو: هل هذا القول نفسه واحد أم متنافض؟ هل نحن هنا أمام وحدة المتضادات؟ هل الوحدة نفسها

= من نظرية المعرفة إلى الأنطولوجيا حيث تحدّدت عنده بمعنى الحرية، أي ترك الموجود يوجد. انظر مقاله عن: «ما هي الحقيقة»؟

(28) المصدر السابق، ص71.

(29) المصدر السابق نفسه.

(30) المصدر السابق نفسه.

متناقضة؟ أم أنّ الخطاب حول الوحدة يكون بالضرورة متناقضاً؟ أين يقوم التناقض؟ في الوجود الواحد أم في الخطاب أم فيهما معاً؟ أم ليس هناك أي تناقض عندما نثبت التناقض في الخطاب وفي الوحدة؟ إن ابن عَرَبي لا ينقلب على مبادئه، وإنّما ينقلب على مبادئ العقل. إن المبادئ المؤسِّسة لفكره ولخطابه تقوم على الجمع بين الضِدَّتين، لأنه برزخ ومَجْمَع البحرين. لذلك فإن ابن عَرَبي عندما يقول «حجبتك بالأحدية ولولا الأحدية ما عرفتني»[31]. هو قول ليس فيه تناقض أبداً، وإنما هو حصيلة الجمع بين الضِدَّتين. والجمع بين التناقضات ليس تناقضاً. إنّما التناقض هو أن أُثبت الأمر وأنفيه في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها. والحال أن هذا القول يثبت ولا ينفي. إنه يثبت أن المعرفة لا تكون بلا حجاب. وهذا أمر مثبت أيضاً في تاريخ العلم والفلسفة. كل حقيقة تخفي وراءها خطأً ما يؤسس معرفتنا لها، لكنه خطأ لا يكون معروفاً إلاّ فيما بعد. وعندما تتمُّ معرفته عند اكتشاف حقيقة جديدة، فإن هذه الأخيرة تحمل معها خطأً آخر، وهكذا. يعني ذلك أنّ المعرفة تظهر عبر أخطاء أو حُجُب تحول دون الاكتشاف التامّ والنهائي والمطلق. والفرق بين الخطأ والحجاب يكمن فقط في كون الأوّل مرتبطاً بالبحث التفكري والثاني مرتبطاً بالصورة، بالبصر والبصيرة والخيال. الأوّل، له علاقة بالإبستيمولوجيا. والثاني له علاقة بالأُنطولوجيا.

إنّ تحليلنا هذا لا يعني أن د. المصباحي لا يعلم هذا الأمر وإنّما يؤكّد بقوة عبر لعبة الخفاء والتجلّي أن المعرفة حجابية، وهذا أمر شغل صفحات من كتابه المذكور. إنّما تعليقنا مرتبط فقط بتأكيده أن خطاب ابن عَرَبي واحد ومتناقض. ومن المعلوم أن التناقض في الفكر يجعله لا فكراً.

إن مفهوم الوجود عند أصحاب وحدة الوجود يُقال على أنحاء مختلفة. فهو يُطلق عندهم على الحقّ ويُطلق ليفيد «الوجود الاعتباري» أو «الوجود الوهمي» أو «الوجود المجازي والمحول» وهو الذي يُطلق على ما سوى الحقّ. وهو نِسَب وإضافات أو علاقات وترابطات خالصة تشرق على الأشياء وتنتشر فيها. ود. محمد المصباحي يتحدّث بدوره عن وجهين للوجود، أو بالأحرى لوحدة الوجود. وجه موضوعيّ، يرتبط بالوجود الحقّ. ووجه ذاتيّ، يتجلّى في معرفة الإنسان لهذا

(31) المصدر السابق، نقلاً عن كتاب **مشاهد الأسرار القدسية** لابن عَرَبي، تحقيق: سعاد الحكيم.

الوجود الموضوعي. الوجه الأوّل، يتبدّى عبر تحليل د. المصباحي للعينية التي تعتبر الغيرية وجهاً من وجوه الحقّ، وللصورة التي هي نسبة وإضافة، الأمر الذي يجعلنا أمام الوجود الاعتباري أيضاً. وهذا الوجود الاعتباري هو الذي يتمثّل في الكثرة والتعدّد في الصور والإضافات والتجلّيات والوجود المتخيل(32). وهو يركّز تحليله على مفهوم العين والتجلّي ولعبة الكشف والحجاب والتواطؤ والتشكيك في الاسم، إلخ. وهو يريد من ذلك أن يجعل من وحدة الوجود عصب تفكير ابن عَرَبي، بعد أن جعل منها كعبة الفلاسفة كلّهم.

إنّ هذه المفاهيم قد نظرنا إليها بدورنا في هذا البحث كي نرى وحدة وجود أخرى هي وحدة وجود عالِمة، وحدة وجود لا تجمع بين الحقّ والعالم في هُوِيّة واحدة. إن د. محمد المصباحي بخلاف الباحثين المشارقة يطرح إشكالات تدفع القارئ إلى التفكير معه فيها، بدلاً من عرض المعلومات، وهذه ميزة الفكر المغربي بامتياز(33). إن د. المصباحي، مثلاً، يطرح الإشكاليّة التالية: كيف يمكن تفسير التعدّد في فكر يقول بالوحدة؟ هل هذا التعدّد يعكس تعدّد العوالم والمقامات والمنازل والحضرات... ؟ أم أنه يضع حُجُباً تقي وحدتها المطلقة من الكثرة الصادرة عنها؟ لكن، لما كانت إجابته عن هذه الإشكاليّة مستوفية لشروطها، ولما كانت هذه الإجابة في يد الباحثين، فإننا سنختار بدورنا طريقةً أخرى للإجابة عن مثل هذه الإشكالات بصورة تتمشى مع أُطروحة هذا البحث ذات التوجّه الفينومينولوجي، وليس السيكولوجيّ الذي يحاكم شخصية الكاتب انطلاقاً من كتاباته.

(32) انظر: تفاصيل هذه الأمور في كتاب د. محمد المصباحي، **ابن عَرَبي والفكر المنفتح**، ص76-106.

(33) لقد طالعتُ عدداً مهمًا من الكتب المشرقية التي تدور حول ابن عَرَبي ولم أجد فيها إشكاليات بالمعنى الفلسفي الذي يقود إلى تأزيم الفكر، وإنما وجدتُ كمًا ضخماً من المعلومات لا غير. وهذه الكتب لا يتّسع المجال لذكرها. إنما يكفي أن أُشير إلى أهمّ كتاب منها وهو: **هكذا تكلّم ابن عَرَبي** للدكتور نصر حامد أبو زيد.

الفصل الثاني
الوَجْد والوُجود

لقد قلنا في هذا البحث إنّ الوجود عند ابن عَرَبي يقتضي طرفاً آخر هو الإنسان الذي يسعى إلى فَهْم الوجود في نفسه وفي الخارج. غير أن هذا الفَهْم لا يتمُ بفعلٍ نظريٍّ خالص، وإنّما بمشاركة وجدانية، كشفية ورؤيوية. لذلك نجد مفهوم الوجود عند ابن عَرَبي مرتبطاً بالوجد والوجدان. لذلك لا يكون الوجود محصوراً في فَهْم مشروط بظروف معيّنة إذ الوجد نفسه لا يستقرّ على حال. إنه لا ينضبط في العقل وفي اللغة واصطلاحاتها. والوجد نفسه لا علاقة له بما هو سيكولوجيّ ولا بتاريخ المعرفة الخاضعَيْن للضبط العقلي، إنّما هو مرتبط بالتجدّد وبالخلق المستمر، أي بتتابع التجلّيات الإلٰهيّة في الصور. وكل تجلٍّ لا يظهر في صُورتين، كما أنه لا يظهر لشخصين في صورة واحدة: «فكل معرفة لا تتنوع لا يُعوَّل عليها»[34]. ثم لو كان الوجد سيكولوجيًا لكان حاصلاً عن التواجد: «والوجد الحاصل عن التواجد لا يُعوَّل عليه. والوجود الذي يكون عن مثل هذا الوجد لا يُعوَّل عليه»[35] ولتقيد الوجود بالسماع: «فقل لأصحاب السماع: ارقصوا واعلموا أنكم راقصون، واعلموا أنكم مع نفوسكم باقون»[36]. وكل ما يكون مقيّداً لا يُعوَّل عليه. فكل تقييد هو بما هو كذلك غياب لمعرفة التجلّي الذي لا يتكرّر. ففي الوجد لا يكون للوجود أمثال يتقيّد بها. فالوجود، والحالة هذه، غير الشيء الذي يظهر أمامنا في الحسّ المباشر. «وطريق اللّه لا تُدرك بقياس، فإنه كل يوم في شأن وكل نفس في استعداد. فلا تضربوا للّه الأمثال، فإن اللّه يعلم وأنتم لا تعلمون»[37]. وجود الحقّ في الوجد يكون بحسب هذا الوجد «واعلم أن الذي يتقيد به وجود الحقّ في صاحب الوجد إنّما هو بحسب الوجد»[38].

---

(34) **رسالة لا يُعوّل عليه**، حيدر آباد الدكن، ص10.
(35) المرجع السابق، ص1.
(36) كتاب **الشاهد**، حيدر آباد الدكن، ص5.
(37) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص538.
(38) المصدر السابق نفسه.

وجود الحقّ في وجد الواجدين يتناسب مع درجة استعداد صاحب الوجد وتبعاً لحُكْم الأسماء الإلٰهيَّة في الظهور. يعني ذلك أن أمرين يحكمان الوجود المشهود للحقّ في وجد الواجدين: الأوّل، يتعلّق بطبيعة الاسم الذي يحضر في الحالة الراهنة التي يعيشها صاحب الوجد، إذ إن كل اسم له حكم ليس للآخر. والأمر الثاني، يتعلّق بالاستعداد. والاستعداد لا يكون على نفس الهيئة والدرجة عند الجميع. فلكل موجود استعداد يخصّه، يكون متوافقاً مع الاسم الملائم لحال الوجد الذي فيه. يترتّب على هذا الفَهْم أن الاستعداد ليس حالةً نفسيّةً خالصةً وإنّما هو مرتبط بالوضع الأُنطولوجي الذي يكون عليه الاسم الحاكم على وجده. لكن الوجد يرتبط بالنَفَس، والنَفَس يرتبط بالنَفَس الرحماني، فلا يكون في الوجد غضب وإنّما رحمة يحملها الاسم معه من الرحمان. يعني ذلك أن الأسماء تكون رحيمةً بأحوال الواجدين وهي التي ترقبهم، إذ الحقّ سبحانه يعلم جميع الأحوال وهذه لا تعلمه. «وصاحب النَفَس هو الموصوف بالوجد، فيكون وجده بحسب استعداده. والأسماء الإلٰهيَّة ناظرة إليه راجعة إلى نفس الحقّ»[39]. يترتّب على ذلك، أن الوجود الذي للحق في الوجد ليس هو الوجود في ذاته، وإنّما هو فقط وجود تجلّيه في الوجود المتحوّل، الوجود الذي تظهره أسماؤه في الوجود المضاف. والحال أنه تعالى لا يحلّ في شيء ولا يحلّ فيه شيء. فضلاً عن ذلك، أن الحقّ في تجلّيه يتجلّى للمُتجلى له، أي لذلك الذي يكون في استعداده الأُنطولوجي قادراً على الوجد وعلى بلوغ مستوى الصورة المكافحة.

إذا كان الحقّ سبحانه في الكون مشهوداً، فإنّما يكون ذلك منه وبه، إذ إنه يعلم ما في الموجودات وما في الأفهام وفي نفوس العباد وكذلك ما هو قائم في الأجساد. غير أن هاهنا، أيضاً أمرين: الأوّل، يستوجب من الإنسان أن يكون عارفاً لنفسه لا جاهلاً لها. أن يعرف الاستعداد الذي به يتلقّى ويستقبل وجود الحقّ، وإلاّ سوف يجهل الاسم الموافق لهذا الاستعداد فلا يكون من أصحاب الوجد. ولا يكون، من ثمة للوجود عارفاً. والأمر الثاني، أنه ينبغي لصاحب الوجد أن يُخبر عن وجود معيّن عندما يعود من وجده. فالوجد في هذا الاعتبار يعطي علماً بوجودٍ ما. «فإذا ظهر لصاحب الوجد وجود الحقّ عند ذلك الظهور

(39) المصدر السابق نفسه.

يعلم ما تجلّى له من الأسماء فيخبر عند رجوعه عن وجود معيّن وشهود محقّق»[40].

لا يظهر من الوجود الحقّ إلاّ ما يسمح بإظهاره ويتناسب مع قدرة الموجود على الاستعداد. والحال أن الوجود الخالص للحق لا يظهر إلاّ له. أن يجهل الإنسان ما في نفسه من الاستعداد هو أيضاً جهلٌ لِما في نفسه من آثار الأسماء الإلٰهيّة. فلا يكون من الذين يظهر وجود الحقّ فيهم. غير أن الجهل، هنا لا يعني انعدام العلم وإنّما هو انعدام العلم باللاعلم، أي بما يُحيله العقل. أن يعلم الإنسان بأنه لا يعلم بنفسه نفسه وإنّما بإعلام اللّه : «والضابط لباب العلم باللّه أنه لا يعلم شيئاً من ذلك إلاّ بإعلام اللّه في المستأنف. وأما في الحال والماضي فإعلام اللّه به وقوعه مشهوداً لمن وقع به عن ذوق لا عن نقل، إلاّ أن يكون الناقل مقطوعاً بصدقه ويكون القول أيضاً في الباب نصًا جليًا لا يحتمل»[41].

ها نحن أمام الكيفية التي ينبغي لصاحب الوجد أن يخبر بالوجود المعيّن الذي ظهر له في الوجد. أن يكون الإخبار عن الذوق لا عن النقل فهذا الأخير يقوم على التعميم والانفصال، بخلاف الذوق الذي يكون بالحال متّصلاً ومتفرّداً. غير أن النقل قد يكون أداة لهذا الإخبار شريطة أن يكون نصّاً لا لَبْس فيه. وما لا يقوم فيه اللَّبْس هو الإخبار عن الحضور «فليبلّغ الشاهد منكم الغائب». ولذلك، فإن «إعلام اللّه به» يحصل في الشهود وليس في اللغة والعبارة. ما تحمله اللغة من أفكار يقبل التأويل وما يأتي عن الشهود ليس فيه احتمال ولا تأويل.

لا يكون صاحب الوجد عالماً بحال الوجد عنده قبل أن يكون في هذا الحال. إنه لا يعلمه إلاّ بعد أن يقع. فليس هناك علم سابق أو قَبْلي بالوجد، لأنه حال. والعلم به وجد أيضاً. يعني ذلك أن ليس في الوجد انفصال وإنّما هو اتصال ومشاهدة. أكثر من ذلك، أن صاحب الوجد إن كان يعلم حال وجده، فإن هذا الحال لا يعلمه صاحب وجد آخر، إذ العلم نفسه ليس هو هو عند جميع الأشخاص. ليس هناك إلاّ وجد معيَّن ووجود الحقّ لا يتعيَّن أبداً في وجدٍ ما. ولذلك، فإن إرساله لا يقود إلى وجود حقيقي. «والوجد ليس بمعلوم وروده لمن

(40) المصدر السابق نفسه.

(41) المصدر السابق نفسه.

ورد به حتى ينزل به. فوجود الحقّ في كل صاحب وجد بحسب وجده»[42].

لكن ابن عَرَبي سيميِّز أمراً آخر، وهو الفرق بين العارف وصاحب الوجد. فهذا الأخير له أن يُخبر بما شاهده من وجود معيّن في وجده، في حين أن الأوّل يأخذ هذه الوجودات المعيّنة في وجد الواجدين على اعتبار أنها تجلّيات الحقّ. يقول شيخ العارفين: «للحق في ذلك الوجد وجود يعرفه العارفون باللّه فيأخذون عن كل صاحب وجد ما يأتي به في وجده من وجوده وإن كان صاحب الوجد لا يعرف أن ذلك وجود الحقّ فإن العارف يعرفه فيأخذ منه ما يأتي به صاحب كل وجد من وجود»[43].

كأننا هنا أمام خطأ التقييد الذي يتخلّص منه العارف باللّه، على اعتبار أن العارف يعرف نصيب الوجود الذي يكون في وجد كل واجد والواجد لا يعرف إلاّ وجده بعد أن يختبر حالة وجوده. فلقد: «أنبأ الحقّ عن نفسه في ذلك بتغيّر الصور والنعوت عليه لتغيّر أحوال العباد»[44]. ظهور الحقّ في الوجد ليس ظهوراً إمبيريقيًا مُشاهداً بالحس فليس هو الانطباعات والمُشار إليه في الإحساس، ليس مُعطىً، وإنّما هو مُدرَك في حال من الذوق وفي مستوى أعلى من التجربة الإنسانية حيث لا يكون هناك تقييد ولا ضبط وإنّما فقط أحوال تحصل للعارف عند تتبعه للآثار المتحوّلة التي تُحدثها الأسماء الإلٰهيّة في قلبه.

---

(42) المصدر السابق نفسه.

(43) المصدر السابق نفسه.

(44) المصدر السابق نفسه.

الفصل الثالث
الظهور باعتباره عتبةً بين طرفين

1 ـ «وحدة الوجود» بين الوحدة والكثرة

ينطلق ابن عَرَبي في فَهْمه لظهور الوجود من التمييز بين نوعين من الأُحدية وهما: أُحدية الواحد وأُحدية الكثرة. ويميّز بين الواحد والأُحدية، حيث إن الأوّل يتطابق مع التشبيه والثانية مع التنزيه. والتنزيه والتشبيه هما أيضاً وجهان للحقيقة الواحدة. فتكون العلاقة بين الوجود الحقّ والوجود المضاف علاقة الأُحدية بالواحد. وهذا هو معنى أن الوجود واحد. يعني أنه منتشر في الأشياء، وأن الأشياء بالنظر إلى وجودها ليس بينها تفاضل وتميّز، إنّما يحصل التفاضل بالنظر إلى ما يخصّ كل واحدة منها. كل شيء يمتلك في شيئيّته وحدةً ما هي وحدة الواحد لا وحدة الأُحدية[45] إذ إنه «بالأُحدية ظهرت الأشياء لأنها ظهرت عن الله تعالى الواحد من جميع الوجوه»[46].

أُحدية الواحد هي أُحدية العين التي هي أُحدية الكثرة. إنها أُحدية الأسماء الإلٰهيّة. هذا يعني أن الحقّ سبحانه أحد الأُحدية بذاته وأحد الكثرة بأسمائه وهذا الأخير هو العالم. فعندما نقول إن الواحد واحد فهذا أمر ظاهر بنفسه. لكن عندما نقول بأن الكثير له وحدته فإن هذا يقتضي تفسيراً. وهذا التفسير يتأسّس على مفهوم الأُلوهية. فهذه واحدة لكنّ الحقيقة تعطي كثرة النِسَب في الأُلوهية. يقول ابن عَرَبي: «فالحقيقة وإن أعطت أُحدية الأُلوهة فإنها أعطت النِسَب فيها، فما أثبتت إلاّ أُحدية الكثرة النسبية لا أُحدية الواحد، فإن أُحدية الواحد ظاهرة بنفسها وأُحدية الكثرة عزيزة المنال لا يدركها كل ذي نظر. فالحقيقة التي هي أُحدية الكثرة لا يعثر عليها كل أحد»[47].

إن وحدة الواحد الذي هو الوجود لا تُلغي حقيقة الكثرة التي تبثّها النِسَب.

---

(45) ابن عَرَبي، كتاب **الألف**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**.

(46) ابن عَرَبي، كتاب **الميم والواو والنون**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، حيدر آباد الدكن، ص4.

(47) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 263، ص563.

فالوجود واحد بذاته كثير بموجوداته. غير أنها كثرة غير مشتّتة وإنّما لها أُحديتها، أي هناك أساس أُنطولوجي تقوم عليه. وهذا ما تعلّمه لنا الشريعة أيضاً[48]. فإذا ما تأملنا الشريعة نجدها تُعطي أُحدية الكثرة، أي تجعلنا نفهم الواحد بكثرة النسب التي هي الأسماء الإلٰهيَّة. فالشريعة لا تخالف الحقيقة من حيث إنها تعطي أُحدية الكثرة التي هي متبدّي أُحدية الواحد. وفي هذا يقول ابن عَرَبي: «ليس المؤمن سوى المصدّق بأُحدية الكثرة الإلٰهيَّة لما هي عليه من الأسماء الحُسنى والأحكام المختلفة من حيث إن كل اسم إلٰهي يدلّ على الذات وعلى معنى ما هو المعنى الآخر الذي يدلّ عليه الاسم الآخر. فله أُحدية العين، فهو مؤمن أيضاً بأُحدية العين كما هومؤمن بأُحدية الكثرة»[49]. يفيد هذا القول إن العالم كثير ضمن وحدة تشكّل عالميّته وهي وحدة الأسماء الإلٰهيَّة وهي وحدة كثرة في أُحدية عين، وهي التي يمكن القول عنها بأن الحقّ أَظْهَرَ الأشياء وهو عينُها أي ليس هو ذاتها؛ لأن الذات لا تُعرف أبداً وليس بينها وبين الخلق أي تشابه أو نسبة معيّنة. يقول ابن عَرَبي: «وأما أُحدية الذات في نفسها فلا تُعرف لها ماهيّة حتى يحكم عليها؛ لأنها لا تشبه شيئاً من العالم ولا يشبهها شيء»[50].

لكنّ المتتبّع لفكر ابن عَرَبي الذي ينتقد أصحاب الفكر والنظر ويغلب عليهم نور الإيمان كطريق لمعرفة الوجود، يبيّن أننا بهذا النور نتوصّل إلى معرفة أُحدية كل شيء شيء. يقول: «وذلك النور هو الذي يكشف له (أي الموحّد بنور الإيمان) عن أُحدية نفسه وأُحدية كل موجود التي بها يتميّز عن غيره سواءٌ كانت ثمَّ صفة يقع فيها الاشتراك أو لا يكون لا بدّ من أُحدية تخصّه يقع بها الامتياز عن غيره»[51].

---

(48) حول هذا النقطة نجد مشكلة معروفة عند الصوفية وهي العلاقة بين الحقيقة والشريعة. يقول ابن عَرَبي بهذا الصدد: «ولما رأوا أنهم عاملون بالشريعة خصوصاً وعموماً، ورأوا أن الحقيقة لا يعلمها إلاّ الخصوص، فرّقوا بين الشريعة والحقيقة، فجعلوا الشريعة لِما ظهر من أحكام الحقيقة وجعلوا الحقيقة لِما بطن من أحكامها لمّا كان الشارع الذي هو الحق قد تسمّى بالظاهر والباطن». الباب 263، ص563.

(49) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص176.

(50) المصدر السابق، ج2، ص289.

(51) المصدر السابق نفسه.

ليست هناك وحدة تذوب فيها الموجودات، وإنّما هناك وحدة بها يتميّز كل موجود عن غيره وفي الوقت نفسه تربطه به. ففي كل شيء تقوم في باطنه أحدية تخصّه عليه أن يستنبطها بنور الإيمان، وأنه بالوصول إلى هذه الأُحدية في ذات كل شيء يتمُّ إدراك أُحدية تخصّ الخالق أيضاً، ما دام أن لكلٍّ أحديته التي تخصّه. يقول ابن عَرَبي: «فلما كشف للعبد هذا النور أُحدية الموجودات علم قطعاً بهذا النور أن اللّه تعالى له أُحدية تخُصّه. فإما أن تكون عينه فيكون أُحدي الذات أُحدي المرتبة وهي عينها وإما أن يكون أُحدي المرتبة فيوافق الكشف الدليل النظري ويعلم قطعاً أن الذات على أُحدية تخصّها هي عينها»[52].

ماذا يعني هذا الأمر؟ إنه يفيد الإشكال الذي تطرحه أُحدية الحقّ. فهي أُحدية الذات وهذه لا تعرف لها ماهيّة كما سلف، وهي أيضاً أُحدية المرتبة وهذا هو العالم، إذ ذات الحقّ سبحانه لا تنحصر في مرتبة. وأُحدية المرتبة هي أُحدية الأعيان وإن شئنا قلنا هي التي تقودنا إليها الآيات في الآفاق وفي أنفسنا. يكشف الشيخ الأكبر بالاستناد إلى قول أبي العَتاهية في أكثر من مرّةٍ: «وفي كل شيء له آية... تدلّ على أنه واحد» عن أُحدية كل موجود كثيراً كان أو واحداً يقول: «وتلك الآية أُحدية كل معلوم سواءً كان كثيراً أو غير كثير؛ فإن للكثرة أُحدية الكثرة لا تكون لغيرها البتة»[53]. يقول أيضاً: «فللكثرة أُحدية الكثرة. ولكل عدد أُحدية الكثرة. لا تكون لعدد آخر كالاثنين والثلاثة إلى ما فوق ذلك ممّا لا يتناهى وجوداً عقليًا. فلكل كثرة من ذلك أُحدية تخصّه»[54].

إن ما يجعل من العدد أن يكون عدداً هو أُحديّته. فالعدد أربعة، مثلاً، هو أربعة، لكن إذا أزلنا الواحد من الأربعة صار ثلاثة وإذا أضفنا الواحد إليه صار خمسة وهكذا سائر الأعداد. يقول: «فما ثم إلاّ الواحد. والاثنان إنّما هو واحد وكذلك الثلاث والعشرون والمائة والألف، إلى ما لا يتناهى لا تجد سوى الواحد ليس أمراً زائداً. فإن الواحد ظهر في أمر زائد. وإن الواحد ظهر في مرتبتين معقولتين... أو ظهر في ثلاث مراتب... فسُمّي ثلاثة ثم زدنا واحداً فكان أربعة،

(52) المصدر السابق نفسه.

(53) المصدر السابق، ص290.

(54) المصدر السابق، ج3، الباب 369، ص378.

وواحداً فكان خمسة»[55]. يقول أيضاً: «وإذا قلت اثنان ظهر عينها بوجود ذات الواحد في هذه المرتبة»[56]. ويقول كذلك: «والتوحيد إنشاء العدد من الواحد. كالواحد إلى الواحد في ظهور الاثنين، وزد واحداً تكن ثلاثة... فبالواحد تظهر أعيان الأعداد»[57]. وفي هذا يقول المُلاّ صدرا الشيرازي: «إن الواحد ليس من العدد باتفاق المحقّقين وأهل الحساب مع أنه عين العدد، إذ هو الذي بتكرره يوجد الأعداد ويلزمه في كل مرتبة لوازم الخصوصيات. وكذلك يصح لك أن تقول لكلّ مرتبة: إنها مجموع الآحاد لا غير. ويصح لك أن تقول: إنها ليست مجموع الآحاد فقط، لأن مجموع الآحاد جنس كل مرتبة من المراتب، لأن كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا توجد في غيرها»[58].

ومن هنا يُمكن القول إنّ وحدة الوجود هي وحدة ما يتميّز به موجود عن آخر، فنكون أمام وحدة الكثرة. يعني ذلك أنه إذا كانت الموجودات تشترك في كونها جميعها موجودةً، إذ الوجود يعمّها، فإنها تتميّز بعضها عن بعض بالواحد. فيكون الواحد عنصر تمييز موجوداً عن آخر والوجود عنصر توحيد. فيكون الوجود واحداً وكثيراً. يكون واحداً خارج الموجود وكثيراً في الموجود. وهذا هو أُحدية الموجود الذي هو أُحدية الكثرة. يُضاف إلى ذلك أن الكثرة إنّما هي كثرة بالواحد. وأن الواحد إنّما هو واحد من أجل معرفة أُحدية الأحد. فلا يجتمع الحقّ والخلق في وحدة مزعومة. كما أن الحقّ سبحانه واحد من جميع الوجوه ليس بكثرة ولا تثليث. كيف ذلك؟

هناك مع ابن عَرَبي فرق بين الواحد والعدد[59]. فأوّل الأعداد الاثنان وليس الواحد. لكن هذا العدد لا يمكن أن تحصل عنه نتيجة إلاّ بوجود ثلاثة، وهذا العدد أوّل الأفراد. وهو الجامع بين الاثنين. وعن الفرد ظهر ما ظهر. فلم يصدر

---

(55) ابن عَرَبي، كتاب **الأحدية**، ضمن مجموع **الرسائل الإلٰهيّة** لابن عَرَبي، حقّقه ووضع حواشيه: إبراهيم مهدي، مؤسسة الموارد الثقافية، ط1، بيروت، 1991، ص9.

(56) ابن عَرَبي، كتاب **الفناء في المشاهدة**، حيدر آباد الدكن، ص3.

(57) ابن عَرَبي، كتاب **الحُجُب**، ضمن مجموع **الرسائل الإلٰهيّة**، ص47.

(58) المُلاّ صدرا الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء الثاني من السِفْر 1، دار إحياء التراث العربي، ص88.

(59) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص126.

الواحد عن الواحد وإنّما صدر عنه الجمع، ولذلك افتقرت الموجودات إلى الفرد الذي هو من الأسماء الإلٰهيّة.

ولمّا كانت الموجودات عن أوّل الأفراد الذي هو الثلاثة كانت أعيانها على التربيع[60]. ومن ثُمّ فإن العالم هو شفع الفرد ليكون الحقّ سبحانه وتراً. لذلك، فإن التثليث عند ابن عَرَبي ينطبق على الممكنات وعلى إنتاج المعنى. إنه يرتبط بالمحدث لا بالقديم كما يقول عبد الوهاب الشعراني في كتابه **اليواقيت والجواهر**. ومن ثُمّ يبطل قول من يرى بأن الشيخ الأكبر يقول بالتثليث المسيحي.

لقد بيّن ابن عَرَبي الأحد والواحد والأُحدية، ويرى للوحدة ثلاث مراتب، وذلك تبعاً للأسماء والصفات والأفعال، أو تبعاً للذات والأُلوهية والربوبية.. يقول القاشاني: «والوحدة ثلاث مراتب: وحدة الذات بلا اعتبار كثرة ما وهي الأُحدية الذاتية المطلقة ووحدة الأسماء مع كثرة الصفات، وهي أُحدية الأُلوهية. واللّه بهذا الاعتبار واحد، وبالاعتبار الأوّل أحد. والثالثة أُحدية الربوبية»[61]. والملاحظ أن هذه المستويات الثلاثة تتمشى مع النصّ القرآني.

في الكثرة أُحدية هي أُحدية الكثرة وهي التي للعبد. وليس في الأُحدية التي له تعالى كثرة. وإنّما كانت الأُحدية للعبد من أجل أن يشاهد بها الحقّ، إذ لا يعرف الواحد إلاّ بالواحد. وهذه المعرفة ذوقية، لا عقلية. إذ إن الأُحدية التي للواحد من الناس يتميّز بها عن غيره ولذلك كانت أُحدية الكثرة. كي يشاهد بها الحقّ يقول ابن عَرَبي: «فإن العبد أعطى الكثرة لتكون الأُحدية له تعالى وأعطى كل مخلوق أُحدية التمييز لتكون الأُحدية عنده ذوقاً، فيعلم أن ثم أُحدية ليعلم منها الأُحدية الإلٰهيّة حتى يشهد بها اللّه تعالى، إذ لو لم يكن لمخلوق أُحدية ذوقاً يتميّز بها عمّا سواه ما علم أن للّه أُحدية يتميّز بها عن خلقه، فلا بدّ منها»[62]. ويقول

---

(60) يمكن أن نغامر فنقول أن يكون العالَم على **التربيع** هو الذي يجعله **تعبيراً** وعبوراً إلى ما ليس هو. إلى اعتباره ظاهرة تخفي غياباً يتمثّل في فردية الواحد. نقول هذا لأن ابن عَرَبي يقول: «وعبر الحق الرابع العابر» (انظر: كتاب **عين الأعيان**، ضمن «شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى»، ص120. كما أنه فسر الطلسم بمقلوبه الذي هو المسلط، والمال بالميل والشجرة بالتشاجر، إلخ.

(61) **شرحُ القاشاني لفصوص الحِكَم**، «فص حكمة أُحدية في كلمة هودية»، ص149.

(62) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 369، ص378.

أيضاً: «وما في الوجود من شيء.. إلاً وهو عارف بوحدانية خالقه. فهو واحد ولا بدّ. ولا تتخيل أن المشرك لا يقول بالواحد بل يقول به، لكن من مكان بعيد، ولهذا شقي بالبُعد. والمؤمن يقول به من مكان قريب، ولهذا سعد بالقرب»[63].

إن الحديث عن الأُحدية في الكثرة، هو بمعنىً ما قيام أساس منظّم للكثرة، بخلاف الحسبانية أو السَّفْسَطائية التي تنفي الوحدة نظراً لقولها بالأعراض دون الجواهر. ليس هناك أُنطولوجيا سفسطائيّة كما قلنا. كما أنه حديث يكشف عن الدور المعرفي للقول بالواحد. إذ إنه بالوحدة التي تقوم في الموجود يتّجه هذا الأخير نحو الوجود، نحو أصله. وهنا يكمن الخلاف بين المشرك والمؤمن. إذ الأوّل لا يبلغ الواحد إلاً بالكثرة والثاني يصل إلى الواحد بالواحد.

لكن هاهنا مشكلة أساسيّة وهي أن توحيد الواحد يجعله غير واحد وإنّما يجعله اثنين. فالتوحيد هنا معرفي والواحد أُنطولوجي. لنستمع إلى قول الشيخ الأكبر في هذا الأمر: «والأُحدية صفة تنزيه على الحقيقة، فلا تكون بجعل جاعل كما يراه بعض أصحابنا. فمن قال إنه وحّد الواحد ويريد به ما يزيد بالوحدة فليس بصحيح، وإن أراد بقوله وحد الواحد ويعني به القائل الثاني فهذا يصح. وإنّما الواحد من حيث عينه هو واحد لنفسه. فأهل طريق اللّه رأوا أن التوحيد إذا ثبت أنه عين الشرك، فإن الواحد لنفسه لا يكون واحداً بإثباتك إياه واحداً. فما أنت أثبتّه بل هو ثابت لنفسه. وأنت علمت أنه واحد لا أنك أثبتّ أنه واحد فلهذا قال من أصحابنا قوله، إذ كل من وحده جاحد، لأن الواحد لا يوحد، لأنه لا يقبل ذلك، لأنه لو قبل ذلك لكان اثنين: وحدته في نفسه ووحدة الموحد التي أثبتها له، فيكون واحداً بنفسه وواحداً بإثبات الوحدة له من غيره، فيكون ذا وحدتين فينتفي كونه واحداً. وكل أمر لا يصح إثباته إلاً بنفيه فلا يكون له ثبوت أصلاً. فالتوحيد على الحقيقة منا له سكوت خاصة ظاهراً وباطناً. فمهما تكلم أوجد وإذا أوجد أشرك. والسكون صفة عدمية، فيبقى توحيد الوجود له. وما دخل الشرك في توحيده إلاً بإيجاد الخلق؛ لأن الخلق استدعى بحقائقه نِسَباً مختلفة تطلب الكثرة

(63) ابن عربي، كتاب **الأُحدية**، ص8.

في الحكم، وإن كانت العين واحدة. فما طرأت الآفة في التوحيد إلاّ من الإيجاد. فالتوحيد جنى على نفسه لم تجن عليه الموجودات»[64].

إن ابن عَرَبي في هذا القول يكشف عن أن التحديد الذي يكون بالسلب لا يُثبت شيئاً. إذ إن ما نثبته بنفيه لا يثبت. ولذلك يرى ضرورة عدم التحديد، والسكوت إزاء هذا الأمر. لكن لما كان مُلزماً عليه أن ينشئ خطاباً لم يصمت فتكلم، وخرج عن دائرة السكوت فقام بالتحديد. فوجدناه ينفي أن تكون هناك وحدتان وإنّما هناك وحدة واحدة، هي وحدة أُنطولوجية. يعني أن الوحدة لا تكون نتيجة معرفتنا لها، لا تكون حصيلة إثبات يقوم بين الذات والموضوع، فهي لا تكون نتيجة جعل جاعل ـ كما يقول ـ إنها ليست فعلاً تفكُريًا، إذ إن كل فعل من هذا النوع يقود إلى إضافة وحدة على هذه الوحدة، فنكون أمام اثنين. والاثنينية مبدأ الشرك. ولذلك لا ينبغي توحيد الواحد من طرف ذات مُفكّرة، إذ الواحد موحّد بنفسه. فالإثبات زيادة. ولذلك يرى ابن عَرَبي ضرورة الالتزام بالصمت فيما يخصّ هذا الأمر. لكن السؤال هو هل صَمَتَ ابن عَرَبي نفسه؟ ألم يتكلم، هنا، عن هذا؟ والكلام إيجاد والإيجاد شرك؟

إن توحيد الوجود[65]، وإن شئتَ قلتَ وحدة الوجود ليست أمراً معرفيًا وإنّما هو أمر حاصل بغضّ النظر عن حديثنا وفهمنا. غير أنها وحدة منتشرة في الموجودات من حيث اشتراك هذه الأخيرة في الوجود. علماً بأن لكلّ موجود أُحدية تخصّه وتكون هي عينه وتميّزه عن غيره. وهذه الأُحدية في الموجود آية على أُحدية الواحد الذي هو الله سبحانه.

لكن ابن عَرَبي يُضيف فكرةً أخرى وهي أن الشرك حاصل بفعل إيجاد الحقّ للخلق؛ وأن منبع الشرك آتٍ من الخلق بالإيجاد. والإيجاد هو حب الظهور، ظهور الكنز المخفي الذي يريد أن يُعرَف بالخَلْق الذي أوجد.

---

(64) المصدر السابق نفسه؛ أيضاً: ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 172، ص290.

(65) يقول المُلاّ صدرا الشيرازي: «اعلم أن الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيث ما دار إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء. فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد». انظر: كتاب **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، الجزء الثاني من السِفْر 1، ط4، 1410هـ، 1990، ص82. وهو يميّز بين الكثرة والوحدة بالاعتبار التالي: الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة عند العقل. ص83.

كلّ شيء في العالم هو واحد في نفسه، إذ إنه انعكاس لوحدة الواحد. والانعكاس لا يعني المطابقة، وإنّما هو انعكاس يحصل تبعاً للمحل، للقبول والاستعداد من الممكن، تماماً مثلما تنعكس صورة الرائي في المرآة ليس بحسب ما هو عليه الرائي وإنّما بحسب ما تكون عليه المرآة من وضع ما[66]. هذا الانعكاس هو حضور الحقّ بأسمائه في الأشياء لا بالذات. إنه حضور النِسَب والإضافات والأحكام الإلٰهيّة. غير أننا لا نرى هذا الحضور متوحداً وإنّما متكثراً. وهنا يعرض الوجود نفسه في التشبيه، نراه في الموجودات الكثيرة والحقّ يرى وحدته[67] .

ليس هناك وحدتان وإنّما هناك وحدة موزعة بين الوحدة المطلقة للذات الإلٰهيّة التي تخرج عن دائرة العلم والمعرفة ووحدة المخلوقات التي هي وحدة الكثرة، وهي آتية من الصفات والأسماء الإلٰهيّة. فتبعاً لكوسمولوجيا الشيخ الأكبر يكون لكلّ شيء وجهان: وجه إلى ذاته، وفيه تقوم كثرة مظاهره. ووجه إلى خالقه به يعثر على عين هويته. فالوجود المضاف بهذا الاعتبار يشع عن وحدة الأسماء الإلٰهيّة، لذلك تلازمه الكثرة في مظاهره. وهي كثرة غير وهمية، وإنّما لها وجودها الواقعي. هذا أمر يؤكّده التمييز الذي يُقيمه ابن عَرَبي بين ثنائية الحقّ والخلق وبين أسماء التنزيه وأسماء التشبيه مثلاً. فالوجود يقتضي ثنائيّةً وأزواجاً تتكامل وتتعارض[68] في الآن نفسه، تبعاً للمصالحة بين الأضداد.

إن الوجود المضاف يقبل الأضداد من حيث هو واحد. وهذه الأضداد هي أحكام أعيان الممكنات. وهذه الأحكام هي ظهور آثار الأسماء في الأشياء. والأسماء تقبل الأضداد. والتضاد هو نتيجة الكثرة في الواحد[69]. لسنا، إذن أمام وحدة الأضداد وإنّما أمام أضداد الكثرة في الوحدة.

هذه الكثرة في الواحد يعبّر عنها ابن عَرَبي في **سَفَر السعي نحو العائلة**.

---

(66) سنزيد هذه الفكرة وضوحاً في هذا البحث.

(67) **التجلّي الإلٰهي**، Chittick, William. *The self Disclosure of God*, p.172.

(68) الشفع والوتر. *Ibid., The Even and the Odd*, p.173

(69) ابن عَرَبي، كتاب **المعرفة**، تقديم وتحقيق: محمد أمين أبو جوهر، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، التراث الصوفي، دمشق، 2003، «المسألة 16»، ص35.

يقول: «واعلم أن الأمر الواحد، قد تكون له وجوه مختلفة من كونه كذا، عنه كذا. ومن كونه كذا أي حكم آخر يكون عن ذلك أمر آخر. فالأمر من كونه يرى ما هو من كونه يعلم. ومن كونه يبصر ما هو من كونه يسمع، **وإن كان الأمر الذي يدرك به أمراً واحداً في عينه**. وتختلف تعلّقاته، فنقول فيه بالنظر إلى الأمر الواحد: إنه يسمع بما به يبصر بما به يتكلم إلى غير ذلك»[70].

هذا يعني أن ابن عَرَبي، لا يلغي الكثرة، وإنّما يرفض أن تكون هناك كثرة بدون أساس هو الواحد. فالواحد هو العائلة التي تجتمع فيها الكثرة، والكثرة ليست سوى اختلاف تعلّقات الواحد. من ذلك أن متعلّق السمع ليس هو متعلّق البصر، لكن السمع والبصر يلتقيان في الواحد الذي هو النفس السامعة والمبصرة. فالمشكلة تتعلّق بالأحكام.

لكن لـمّا كان العالم واحداً، فإن كل شيء فيه كل شيء. وهذا يعني من جهة، أن الشيء لا يكون فرداً وإنّما يكون واحداً، إذ الفرد لا يصحّ معه ارتباط أو اشتراك. «ولا يصح الفرد لغيره سبحانه، فإنه كل ما سوى الله فيه اشتراك بعضه مع بعض ويتميّز بأُحديته»[71]. ومن جهة ثانية نكون أمام النظرة الكُليّة إلى العالم. وهي نظرة تعتبر الأشياء مرتبطة فيما بينها. وهذا الارتباط هو الذي يسمح بوجود الحدود والتقابلات والأمثال بين الأشياء وذلك بخلاف الحقّ الذي لا يطلبه حدٌّ ولا مَثَلٌ ولا ضِدٌّ. يقول ابن عَرَبي: «وما في الوجود شيء أصلاً لا يكون بينه وبين شيء آخر ارتباط»[72]. وهذا هو أساس الوحدة مع كثرة الصور. فوحدة الوجود والحالة هذه هي الوحدة التي تغيّب المنافرة بين الموجودات. «فلا بدّ أن تتداخل المسائل للارتباط الذاتي الذي في الوجود بين الأشياء كلّها»[73]. إن الواحد، مثلاً، هو عين العدد وعين الكثرة[74]. «لكن العدد لا يولد الكثرة في العين»[75]. وهذه الكثرة إمكانية، ومن ثم فإن القول بوجود كل شيء في كل شيء هو وجود إمكاني. وعين

---

(70) ابن عَرَبي، **كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، سَفَر السعي إلى العائلة**، ص83-84.

(71) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 1172، ص291.

(72) المصدر السابق، ج2، الباب 293، ص665.

(73) المصدر السابق نفسه.

(74) المصدر السابق، «المسألة57»، ص65.

(75) ابن عَرَبي، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، ص38. هنا ابن عَرَبي يشرح =

الممكن تتّصف بالعدم، غير أن حكم الممكن هو الذي يتّصف بالوجود. من هنا الفرق بين الحُكم والعين في الممكن. فهذه ثابتة في العدم وذاك حاصل في الوجود، غير أنه حُكم معدوم[76]. والمعدوم يؤثّر في الموجود. يقول ابن عَرَبي: «فإنه ما رأيت أعظم أثراً من أثر المعدوم في نفوس العالم، وسبب ذلك الإمكان، فيخاف الإنسان أمراً ما، وذلك الأمر معدوم، وقد أثر فيه الخوف»[77]. ما يكون إمكانيًا يُخشى وقوعه ولذلك فهو يؤثّر أما الموجود فقد وقع فلا يُخشى.

2 ـ «وحدة الوجود» بين التنزيه والتشبيه أو التعالي والمحايثة

لن نبحث هنا في الإشكال الذي يُثيره هذا الزوج في علم الكلام بين المعتزلة والأشاعرة. فهذا أمر معروف، وإنّما نُشير فقط إلى أن طرفَي هذا الزوج لا يجتمعان في هذا العلم وإنّما يُقصي أحدهما الآخر. التنزيه يعني في هذا العلم خلو اللّه من النقص، والتشبيه يُشير إلى مماثلته بالخلق وهذه المماثلة نقص. مع ابن عَرَبي سيحصل الجمع بينهما في غياب المماثلة والنقص، وفي تفكير متجانس تماماً مع نفسه.

يجمع ابن عَرَبي بين التنزيه والتشبيه أو بين التعالي والمحايثة[78] في سبيل

= قول النصارى في الأقانيم الثلاثة، ويربطها بدوره بأُمهات الأسماء الثلاث وهي: اللّه والرب والرحمن، وذلك كله يشير إلى إله واحد.

(76) نفسه، «المسألة61»، ص68.

(77) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، الباب 559، ص406.

(78) في كتاب **دراسة في التجربة الصوفية** لنهاد خياطة، نقرأ ما يلي: «ثمة معيار آخر [لوحدة الوجود] هو التنزيه والتشبيه أو المباينة والمحايثة على حد تعبير ابن القيّم الجوزية». وكذلك اعتبار المباينة مفارقةً والمحايثة كموناً أو بطوناً. دار المعرفة، ط1، دمشق، 1994، ص18. نقترح نحن استعمال مصطلح التعالي، بدلاً من المفارقة والمباينة لسببين: أولهما، أن المفارقة تشير إلى الانفصال. والمباينة تشير إلى الاختلاف différence في معناه الدريدي كما ترجمه عبد السلام بنعبد العالي. وثانيهما: يتعلّق التعالي بلفظ «تعالى» في قولنا «اللّه تعالى». وأيضاً إلى مصطلح Transcendance تعالٍ الذي يميّزه كانط عن مصطلح ترانسندنتالي transcendantale. المصطلح الأول، يشير إلى الموضوعات اللامشروطة؛ في حين أن الثاني يُشير إلى الشروط القَبْلية لإمكان المعرفة الموضوعية.

القيام بنقد مزدوج للشرك وللتقييد. هذا أمر واضح في «الفص الخاص بالنبيّ نُوح». إن نوحاً عليه السلام يدعو إلى إلٰه مجرّد ومنزّه بشكل مطلق، في الوقت الذي لا يتخلّى فيه قومه عن أوثانهم المجسّمة والمغالية في التشبيه. لقد دعا نوح ربه إلى تحطيم هذه الأوثان مخافةَ أن يكون قومه من الضالين. ويعيد ابن عَرَبي قصة نوح بشكل يتوافق مع الطبيعة الجدلية لفكره[79].

يقول ابن عَرَبي: «التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلٰهي عين التحديد والتقييد فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب، ولكن إذا أطلقاه وقالا به. فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزّه ووقف عند التنزيه، ولم ير غير ذلك، فقد أساء الأدب وأكذب الحقّ والرسل صلوات اللّه عليهم وهو لا يشعر، ويتخيل أنه في الحاصل وهو في الفائت»[80]. لكن أي تنزيه ينتقده ابن عَرَبي في هذا القول؟ إنه التنزيه العقلي كما يقول القاشاني في «شرحه لهذا الفص». إن الجاهل هو الذي ينزّه الحقّ بمقتضى عقله عن الصفات التي أخبر الحقّ عن الاتصاف بها في الشرائع. وصاحب سوء الأدب هو الذي يقول بالشرائع وينفي عن الحقّ كل الصفات إلى حد التعطيل[81]. إن العقل بطبيعته الميتافيزيقية يرفض ظهور المطلق في النسبي. غير أنه إذا ولّينا وجهنا شطر هيغل شطر الطابع الجدلي للفكر فإننا نجد هذا الفيلسوف يتحدّث عن ظهور المطلق في شكل محسوس وهو المُسمّى عنده بالجَمال، فليُنظر في فكره، ولاسيما في كتابه **الإستطيقا**.

لكنّ التنزيه الذي نادى به نوح كان ضرورةً تاريخيّةً، أي لم يكن بإمكانه أن يجمع بين التنزيه والتشبيه. لم يكن في إمكانه أن ينادي قومه نهاراً في ليل وليلاً في نهار. لم يكن بإمكانه بلوغ القدوسية وإنّما وقف عند السبوحية. يعني ذلك أننا أمام نوعين من التنزيه: عقلي سبوحي وذوقي قدوسي. التنزيه الأوّل، يُشير مع نوح إلى تعالي الحقّ عن كلّ صفات النقص. والثاني، يُشير إلى أن أصل كل الصفات تعود

(79) M.A. Sells, *The Mystical Language of Unsaying*; ch 4, p.99.

(80) ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، «فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية»، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القسم الأول، ص68.

(81) **شرحُ الأستاذ الفاضل والعالِم الكامل الشيخ عبد الرزّاق القاشاني على فصوص الحِكَم للأستاذ الأكبر الشيخ مُحيي الدين ابن العَرَبي**، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، وأولاده بمصر، ط3، 1987، هامش صفحة 55.

إلى المطلق حيث تصير هذه الصفات في المستوى الأعلى من التعالي. وهذا التنزيه الأخير يمثّله أخنوخ.

إن نوحاً عليه السلام يعيش على الأرض ويتزوج ويكون له أولاد في حين أن أخنوخ يصير روحاً خالصاً. التنزيه مع نوح هو عمل يقوم به العقل كما هو لدى الإنسان الذي يكون محصوراً بجسده، والتنزيه مع أخنوخ هو عمل يقوم به الذوق الصُوفي الموجود خارج الشروط الجسدية[82].

إن التسبيح عند أهل التنزيه هو أعلى من التنزيه الذي يحصل بطريق النظر، لأن هذا الأخير يسلب حقائق الكون عن الحقّ، والحال أن التسبيح حاصل في الكون، إذ كل شيء إلاّ وهو مُسبِّحٌ بحمد اللّه. فالتنزيه العقلي تعطيل. لكن ابن عَرَبي يرى أن العقل وهو يقوم بالتنزيه إنّما يسلب عن الحقّ نقائص النظر العقلي[83]. أجل، بإمكان العقل تنزيه الحقّ عن حكم الظاهر في المحسوس، غير أنه يرفض صفات التشبيه التي وصف بها الحقّ نفسه، ولذلك فمن نفى هذه الصفات يكون من الذين ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾.

نقف هنا عند الملاحظة التالية: إن الإنسان في حياته الدنيا يكون تحت تأثير جسمه، ويكون نشاطه الذهني مطبوعاً بالتشكُّل الفيزيائي لبِنيته العُضوية[84]. في هذه الحالة من الفَهْم لا يصل الذهن في نظر ابن عَرَبي إلى الحقائق الجوهرية للأشياء. ولكي ينفلت الإنسان من هذه الوضعية، أي من وضعية انحراف الحقيقة في الذهن، ينبغي أن يعيش كل واحد منا تجربة إلياس ـ أخنوخ، وأن يعيد في ذاته تمثيل الدراما الروحية للتحوّل الداخلي المرموز به بهذين الاسمين. إنهما اسمان لشخص واحد في مرتبتين مختلفتين: أخنوخ Enoch هو في المرتبة الأولى إدريس وهو نبيٌّ قبل نوح. فلقد رفعه اللّه مكاناً عليًا، ويقع في دائرة الشمس، في السماء الرابعة التي توجد في قلب السماوات السبع. لكنه أُرسل في المرتبة الثانية إلى الأرض، (بعلبك) فسُمّي إلياس. لقد أُرسل من الدائرة العليا إلى الدائرة الدنيا،

(82) Izutsu, T. *Sufism and Taoism*, p.52.

(83) ابن عَرَبي، كتاب **المعرفة**، «المسألة» 143، 138، 26، 25.

(84) هناك عدد من الأطروحات العلمية التي تعتبر الذهن أو العقل نشاطاً عصبيًا فيزيولوجيًا للدماغ، وذلك بخلاف الفلاسفة ورجال اللاهوت الذين يربطونه بالروح أو النفس. انظر على سبيل المثال: جان بيار شونجو، **نصوص فلسفية**، مانيار، بدون تاريخ، ص69.

كي يصير أرضيًا، وذلك من أجل أن يُرفع بالعنصر الأرضي إلى حدوده القصوى، فصار بذلك عقلاً مجرّداً. لذلك لم تكن معرفته كاملة، إذ إنه اعتبر الحقيقة مجرّدة ومنزّهة، فلم يكن ينظر إلاّ إلى نصف الحقيقة. فالتنزيه أو التعالي هو مظهر من مظاهر المطلق، والمظهر الآخر هو التشبيه أو المحايثة. والجمع بينهما لا يكون بالبصر، وإنّما بالبصيرة. غير أن هذا الجمع لم يكن ممكناً إلاّ مع الذي أوتي جوامع الكَلِم، محمد ﷺ.

مع ابن عَرَبي لا يكون التنزيه مكتملاً إلاّ إذا كان محايثاً. والمحايثة لا تجد أصلها إلاّ في صميم التعالي. فإذا كان الحقّ متعالياً في إطلاقيته، فإنه أيضاً يتجلّى في مختلف الصور بأسمائه وصفاته. نتيجة ذلك، فإن وحدة الوجود هي حكمة متعالية ضمن محايثة الوجود الحقّ للوجود المضاف. إن التنزيه تقييد والتشبيه تقييد، والجمع بينهما خارج عن هذه الجُملة. يقول ابن عَرَبي: «من شبّهه وما نزّهه فقد قيّده وحدّده وما عرفه»[85]. لا ينبغي، إذن، حصر الوجود في اليد الواحدة. غير أن الجمع بين اليدين هو من باب الحِكمة المُحمدية. إنه أمر يختصّ به محمد ﷺ، لأنه أُوتي جوامع الكَلِم، ولأن أُمته جامعة، ولأن فكر ابن عَرَبي نفسه جامع بين اليدين، بين التشبيه والتنزيه، وهذا الجمع هو مجاوزة واضحة للتأويلين الكلامي والفلسفي للعلاقة بين الذات والصّفات. لكن هذا الجمع إنّما هو معرفة مُجملة لا مُفصّلة. إذ لا يمكن الإحاطة بوجوده تعالى. يقول: «من جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال، لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور، فقد عرفه مُجملاً لا على التفصيل كما عرف نفسه مُجملاً لا على التفصيل»[86].

إن الشيخ الأكبر ينظر إلى عقل المتكلّمين بأنه عقل يتجاوز موطنه وذلك عندما يقول بالتنزيه المؤدّي إلى التعطيل، **والحال أن هذا التنزيه نفسه ليس سوى تشبيه بالعقل**، وكذلك عندما يقف عند التشبيه المنافي للتنزيه[87]. ويقول: «وهنا

(85) ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، ص69.

(86) المصدر السابق، ص69.

(87) ابن عَرَبي، كتاب **المسائل**، ضمن رسائل ابن عَرَبي، تحقيق: محمود الغراب، «المسألة 16»، ص400.

زلّت أقدام طائفة من الإسلاميّين حيث حكموا بمن لا يقبل التشبيه على من يقبل التشبيه، واعتمدوا على ما تحقّقوه من الأمور الجامعة والرابطة كالدليل والمدلول والحقيقة والمحقّق والعلّة والشرط. وهذا لا يليق بالذات ولكن تقبله الأُلوهية من وجه وتردُّه من وجه. فالتزمت طائفة وجه القبول والتزمت طائفة أخرى وجه الردّ ووقع الخلاف بينهما»[88].

يُفيد هذا القول أن المتكلّم يقول عن الذات ما يصح أن يُقال عن الأُلوهية من وجه مُعيّن، إذ تقبل الأُلوهية التشبيه وتردّه إن كان تشبيهاً بلا تنزيه وتردّ التنزيه إن كان تنزيهاً بلا تشبيه. والسبب في ذلك هو أن الأُلوهية مَرْتَبة وأن الحقّ يتجلّى لا بذاته وإنّما بصفاته. غير أن هذا الفَهْم يغيب عن المتكلّم بفعل التقييد، ولأن العقل الكلامي لا يستطيع المصالحة بين الضدَّيْن، ولا يتمكن من فَهْم التعالي ضمن المحايثة ولا المحايثة ضمن التعالي. يقول ابن عَرَبي: «فإن العلم به (أي باللّه) منه (أي من اللّه) أن يعلم أنه (سبحانه) جامع بين التنزيه والتشبيه. وهذا في الأدلة النظرية غير سائغ، أعني الجمع بين الضِدَّيْن في المحكوم عليه، ليس ذلك (سائغاً) إلاّ هنا (في الإلٰهيات) خاصة. فلا يحكم عليه (تعالى) خلقه»[89].

إن الجمع بين الضِدَّيْن (بين المُحايث والمُتعالي) هو العلم الذي أعطانا الحقّ لنعلمه به، وليس العلم الذي يقدّمه العقل الميتافيزيقي الذي يخشى التناقض. والعقل نفسه من الخَلْق والحقّ لا يحكم عليه الخَلْق، نظراً لغياب المناسبة بينهما. ولذلك يلزم العقل الخَرْص، عليه أن لا يمارس النفي والإثبات في موطن الإلٰهيات، وهو موطن فوق العقل. يقول ابن عَرَبي: «والعقل ونظره وفكره من خلقه. فكلامه في موجده بأنه ليس كذا أو هو كذا (إنّما هو) خَرْصٌ بلا شك. والخارص قد يصيب وقد يخطئ. والعلم باللّه من حيث القطع أولى من العلم به من حيث الخَرْص، وإن كان الخَرْص لا بدّ منه في العلم باللّه ابتداءً»[90].

---

(88) كتاب **المسائل**، ضمن رسائل ابن عَرَبي، طبعة حيدر آباد الدكن، ص5.

(89) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 9، الباب 70، فق30، ص72.

(90) نفسه، ص72-73. نلاحظ هنا أن ابن عَرَبي يُقيم فرقاً بين الخَرْص والقَطْع. على اعتبار أن القطع لا ريب فيه وأن الخَرْص قد يطاله الريب والشك. غير أن فعل الخَرْص هذا قد يكون بدايةً في العلم باللّه ولا يكون نهايةً. وهذا يفيد، على مايبدو، مجاوزةً للعقل =

الخَرْص يفيد أن ذات الله مجهولة وأن إنيّته غير معلومة، إذ لمّا أخبر الحقّ عن نفسه بالنقيضين وبالجمع بين الضِدَّيْن حصل في الأخبار الإلٰهيّة التشبيه في موضع وحصل التنزيه في موضع آخر. وهذا يعني أنه سبحانه لا ينضبط ولا يتقيد في أي موضع من أخباره. يقول ابن عَرَبي: «فلا يُنزّه تنزيهاً يخرج عن التشبيه، ولا يُشبّه تشبيهاً يخرج عن التنزيه»[91]. لا تعطيل إذن ولا تجسيم، ولا تقييد ولا استرسال، بل ولا تمييز، إذ إن كل مميّز مقيّد بما يتميّز به، حتى ولو تميّز بالإطلاق. فابن عَرَبي هنا يتجاوز رأي المتكلّم والفيلسوف معاً. يقول:

فالفيلسوفُ يرى نفيَ الإلٰه بما تُعطيه علّتُهُ وذاكَ تعطيلُ

والأشعريُّ يرى عيناً مُكَثَّرةً وذاكَ علمٌ ولكنْ فيهِ تمثيلُ[92]

فالفيلسوف مُعطِّل والأشعريّ تغيب عنه وحدة الكثرة، وحدة التشبيه، أي يغيب عنه الأساس الأُنطولوجي للكثرة الذي هو الوجود الواحد، وهو وجود لا يقبل التمثيل والقياس. فليس هنا نفي من جهة ولا إثبات وإنّما النفي عين الإثبات والإثبات عين النفي، مثلما أن هناك تنزيهاً مُشبَّهاً وتشبيهاً مُنزَّهاً بلا فرق[93].

إن الجمع بين التنزيه والتشبيه، بين التعالي والمحايثة، هو جمع يتمشى، تماماً مع فكر التجلّي، الذي يقول بظهور الغياب في الوجود المضاف. وهو ظهور محجوب. يُضاف إلى هذا أمر هامّ وهو: أن وحدة الوجود هي وحدة الجمع بين الأضداد. والجمع بين الضِدَّيْن هو الجواب الذي قدّمه الخراز عندما سُئل: كيف عرفت الله؟ فقال بالجمع بين الضِدَّين. ثم تلا قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[94].

= الكلامي، وربما أيضاً مجاوزةً للفكرة التي تقول بأن العلم بالله يكون من الشك إلى اليقين، كما هو الحال مثلاً في كتاب **المنقذ من الضلال** للغزالي.

(91) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفر 4، الباب 58، فق445، ص324.

(92) المصدر السابق، ج2، الباب 289، ص644.

(93) ابن عَرَبي، كتاب **الجلالة**، ضمن رسائل ابن عَرَبي، حيدر آباد الدكن، ص9. هنا يتحدث ابن عَرَبي عن الأحكام الستة في تفسير قوله تعالى ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وهي: النفي والمنفي والنافي والإثبات والمثبت والثابت.

(94) هذا الجواب متكرر كثيراً في متن الشيخ الأكبر. لذلك فالاحالة إليه قد تأخذ أكثر من صفحة واحدة.

والقول بالجمع بين الضِدَّين أو المصالحة بينهما[95] لا يكون مُساغاً في العقل الميتافيزيقي، سواءٌ كان عقل متكلّم أو فيلسوف أو فقيه.

يُطلق ابن عَرَبي على التنزيه العقلي اسم التنزيه المجرّد. إنه التنزيه الذي لا يستطيع أن يفهم أن اللّه هو الوجود، أي وجود المتعالي في المحايث، نظراً لكونه يقيّد الحقّ في معتقد خاص. علماً أنه ليس في النبوة تقييد. يقول ابن عَرَبي: «واعلم أنه ما تقدم لنبي قط قبل نبوته نظر عقلي في العلم باللّه، ولا ينبغي له ذلك، بل وكل ولي مصطفى... وكل من تقدمه من الأولياء علم باللّه من جهة نظر فكري... فما هو... ممن أورثه اللّه الكتاب الإلٰهي. وسبب ذلك أن النظر يقيّده في اللّه بأمر ما يميّزه به عن سائر الأمور. ولا يقدر على نسبة عموم الوجود للّه. فما عنده سوى تنزيه مجرّد. فإذا عقد عليه فكل ما أتاه من ربه مخالف عقده، فإنه يردّه ويقدح في الأدلة التي تعضد ما جاء من عند ربه»[96].

يترتّب على ذلك أن العقل هو الذي يقيم العقد بتقييده، وهو عقد مخالف للنبوّة التي ليس فيها عقد خاص، إذ ليس فيها تقييد وإنّما تقول بعموم الوجود للّه سبحانه. لا يكون محصوراً في عقد ولا في تنزيه مجرّد. وهذا التنزيه المجرّد يقول بالتوحيد لكنه توحيد مجرّد يخالف التوحيد الشرعيّ وهو الذي يقدح العقل المجرّد في أدلته، إذ إنه توحيد وصف الحقّ نفسه فيه بالنزول والمعيّة والاستواء والتردد، وغير ذلك من الصفات التي يحيلها دليل العقل[97]. لذلك ينبغي لك، أيها القارئ للقرآن الكريم «ترك تأويل الأخبار الواردة بالتشبيه لمن وصف بها نفسه إذا لم تكن من أهل الكشف والتحقيق، ولا تحمله عليك أصلاً، فإنك تبطل أصلك حيث تعتقد نفي التشبيه وما زلت فيه، ولكنك تركت التشبيه بالمخلوق المركب وأثبته بالمخلوق المعقول. وأنى للممكن أن يجتمع مع الواجب بالذات في حكم

---

(95) «مفهوم المصالحة بين الضرتين» تُرجم إلى اللغة الأجنبية بمفهوم coincidencia oppositorum.

(96) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، الباب 369، الوصل20، ص402.

(97) انظر على سبيل المثال: **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 5، فق116، ص126-127.
قلنا على سبيل المثال، لأن هذه الفكرة متكررة جداً في أكثر من موضع في كتابة ابن عَرَبي.

أبداً»[98]. هاهنا رفض لقياس الغائب على الشاهد، إذ لا يجوز أن تحمله عليك، أي لا يجوز قياس صفات الحقّ على صفات الخلق. سواءٌ تعلّق الأمر بالمخلوق المُركّب الذي هو الجسم أو بالمخلوق المعقول الذي هو التنزيه المجرّد. والمشكلة التي تعترض صاحب النظر العقلي هنا هي أنه ينفي عن الحقّ صفات التشبيه التي يُثبتها لنفسه. فإذا ما نفاها إنّما ينفي نفسه «فإنك تبطل أصلك». يعني ذلك أن نفي التشبيه هو نفي للمُشَبِّه (اسم فاعل). والنفي على الحقّ مُحال.

إذا كان الإنسان يوصف بصفات التشبيه، فإن الحقّ يوصف بالصفات التي وصف بها نفسه، كما هي في الأخبار الإلٰهيّة، وليس كما هي عليه المخلوقات. وهذه الصفات هي التي تندرج ضمن تنزيه غير مجرّد وهو التنزيه السبوحي. يقول شيخ العارفين: «فإن اللّه تعالى قال لعبده ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾ فأمره بتنزيهه. فقال له العبد مقالة حال بما سبحه. فقال ﴿فَسَبِّحۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلۡعَظِيمِ﴾ أي لا تنزهه إلاّ بأسمائه لا بشيء من أكوانه. وأسماؤه لا تُعرف إلاّ منه ولا يُنزَّه إلاّ بها»[99]. إنه «تنزيه الحقّ تعالى لنفسه، كما يعلمه لذاته. وهذا التنزيه لا يقابله تشبيه، بل هو مُنزّه عن مقابلة التشبيه... فهو إذن، يتعالى عن تنزيهنا له، فتنزيهه مُنزّه عن التنزيه والتشبيه»[100]. فالتنزيه الذي يمارسه العقل هو «تحديد المُنزِّه»[101]. يقول ابن عَرَبي: «التنزيه من المُنزّه تحديد للمُنزَّه إذ قد ميّزه عمّا لا يقبل التنزيه. فالإطلاق لمن يجب له هذا الوصف تقييد. فما تمَّ إلاّ مقيد أعلاه بإطلاقه»[102].

لا يكون التنزيه عند أهل الكشف تجريداً، لأن هذا التجريد تقييد، وإنّما هو تنزيه بالأسماء. يعني ذلك أنه لا ينبغي، على صعيد الوجود، إحداث فاصل مطلق بين الحقّ والعالم، أي لا ينبغي نفي الحقّ عن العالم، وإلاّ كان العالم لغير الحقّ. ولمّا كان العالم تحقيقاً لآثار الأسماء الإلٰهيّة في الظهور، فإن تنزيهه بالأسماء هو

(98) ابن عَرَبي، كتاب **المسائل**، ضمن رسائل ابن عَرَبي، تحقيق: محمود الغراب، ص402.

(99) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 288، ص641.

(100) ابن عَرَبي، الجيلي، **شرح مشكلات الفتوحات المكية**، د. يوسف زيدان، دار الأمين، القاهرة، ط1، 1999، ص111.

(101) المصدر السابق نفسه.

(102) ابن عَرَبي، كتاب **نقش الفصوص**، حيدر آباد الدكن، ص3.

تشبيه لكن بما وصف الحقّ به نفسه. فيكون هذا التنزيه محايثة الحقّ بأسمائه للوجود المضاف.

غير أنه بإمكان الإنسان أن يتخلّق بأسماء التنزيه وأسماء الأفعال، فنقول عنه بأنه عالم وحي وبصير ومريد ومتكلّم، إلخ[103]. وفي هذا المعنى نصل إلى نوع آخر من التنزيه يطال الإنسان نفسه. وهو المُسمَّى طهارةً، أي تنزيه النفس عن الأخلاق المذمومة، وطهارة الفكر من الشبه، وطهارة السر من النظر[104]. ولا تكون الطهارة إلاَّ مع الاعتزال عند طلب الصعود إلى الأعلى. و«لا يعتزل إلاَّ من عرف نفسه»[105]. يقول ابن عَرَبي ناظماً:

إذا اعتزلتَ فلا تركُنْ إلى أَحَدِ ولا تُعرِّجْ على أَهْلٍ ولا وَلَدِ

وانزعْ إلى طَلَبِ العلياءِ منفرداً بغيرِ فكرٍ ولا نفيٍ ولا جَسَدِ[106].

لا فكر ولا نفي ولا جسد، أي لا تنزيه مجرّد ولا تشبيه مجسد إذ إن الفكر هو الذي يفعل ذلك. والحال أن تنزيه الإنسان هو ممارسته لنوع من الاختزال الفينومينولوجي، الذي يُمكّنه من أن يبلغ مستوى الصورة المكافحة. غير أن هذا أمر يرتبط بالفناء الذي يحقّق المشاهدة. يقول ابن عَرَبي ناظماً:

ظَهَرْتَ لمن أبقيتَ بعد فنائِهِ فكان بلا كونٍ لأنكَ كُنْتَهُ

«فلقد لحق العبد هنا بالتنزيه لمّا تحقَّق سرّه بالحقّ وتعلّق به بحكم التنزيه تنزُّه السر عن عالم الكون، لأنه فانٍ عنه مُشاهدٌ لِما ظهر إليه من باريه»[107]. يتبيَّن أن التنزيه الذي يطال العبد هو تنزيه العبد عن الكون، وعن الجسد، وسعي نحو المشاهدة التي يكون معها بقاء بعد فناء، بقاء يحصل معه ظهور الحقّ. «وإذا ظهر لك بعد فنائك أبقاك بظهوره لرؤيته وخلع عليك الخلع، لأنك في حضرة

(103) انظر: كتاب **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 369، ص398.

(104) **الفتوحات المكية**، السِفر 5، الباب 68، فق121، ص134. انظر أيضاً: «التنزلات الموصلية، وتصور ابن عَرَبي للماء في أسرار الطهارة»، فق142ص147. ضمن السِفر 5.

(105) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفر 13، الباب 80، فق438، ص372.

(106) نفسه.

(107) كتاب **الأزل**، حيدر آباد الدكن، ص5.

مشاهدته، فكنت بلا كون لوجود خلعته عليك»[108]. فالظهور بهذا المعنى ليس في المباشر، وإنّما يكون بالخلعة التي يُلْبِسُها الحقّ عبده، بعد اختزال يتمّ التعبير عنه بالمحو[109]. لكن هذا لا يعني اتحاداً أبداً. فالاتحاد يتوهّمه الأجنبي، أي من لا يكون في هذا المستوى من الظهور: «فتوهم الأجنبي الاتحاد وليس كذلك، وإنّما المحقّق غيور على نفسه أن ينطق بغير ربه»[110].

مع الباحث الأميركي مايكل سلس نجد تحليلاً للتنزيه والتشبيه في قصة نوح كما هي واردة عند ابن عَرَبي، وهو يرى بأنها تدور حول مفهوم المكر في القرآن. إن القرآن الكريم يصف الحقّ سبحانه بأنه قادر على مكر أعدائه. وأنه بناء على هذه المرجعية يقترح ابن عَرَبي مُركّباً هرمينيوطيقيًا من الريب الذي فيه توضع المفاهيم التقليدية عن الخير والشرّ وعن التقوى وغير التقوى، تحت فحص كثيف وفي فضاءات عكسية[111]. إن ابن عَرَبي يرى أن نوحاً والمشركين يمثّلان طرفين في الجدال بين التنزيه التشبيه بالتالي فإن كليهما قد سقط في المكر وفي الإخفاء، أي في التقييد وفي التحديد. يقول ابن عَرَبي ناظماً:

فإنْ قلتَ بالتنزيهِ كنتَ مُقيّدا وإن قلتَ بالتشبيهِ كنتَ مُحدِّدا

وإن قلتَ بالأَمْرَيْنِ كنتَ مُسدِّدا وكنتَ إماماً في المعارفِ سيّدا[112]

إن الدعوة إلى إلٰه مفارق ومنفصل تماماً عن الظهور وعن التجلّي هي من باب المكر، كما أن تفضيل الأوثان وعبادة الموضوعات المادية من خشب وحجارة هو أيضاً مكر. عبر هذه الهرمينيوطيقا يستطيع الباحث أن يفهم الدينامية الداخلية لهذا المكر الذي نجده مُركّباً في أبيات شعرية لابن عَرَبي مثل قوله:

ما أنت هو بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرّحاً ومقيّدا[113]

---

(108) كتاب التراجم، حيدر آباد الدكن، ص7.

(109) لقد خصّصنا قولاً حول الفناء والبقاء، غير أن الترابط الوثيق بين التقاطبات التكميلية في فكر ابن عَرَبي يجعلنا مضطرين إلى الربط بينها كلما سمحت لنا الفرصة بذلك.

(110) كتاب التراجم، ص7.

(111) Sells, M. A. Ouv, cité, p.100.

(112) ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، ص70.

(113) المصدر السابق نفسه.

«ما أنت»، هو تنزيه و«أنت» هو تشبيه. ولكن الضمير «هو» يعني أنك أنت أنت وهو هو، تراه فيك بك مُقيّداً، وتراه به مُسرّحاً ومنزّهاً. تراه في ثقافتك محصوراً وتراه بالكشف غير محصور. لكن ما تراه محصوراً ليس هو ذاته، وإنّما آثار أسمائه. بل تزداد هذه الهرمينيوطيقا تركيباً عندما نفحص قول ابن عَرَبي التالي: «لأن الدعوة إلى اللّه تعالى مكر بالمدعو، لأنه ما عدم من البداية فيدعى إلى الغاية. (أدعوا اللّه). فهذا عين المكر، (على بصيرة) فنبّه أن الأمر له كلّه. فأجابوه مكراً كما دعاهم. فجاء المحمدي وعلّم أن الدعوة إلى اللّه ما هي من حيث هويته، وإنّما هي من حيث أسماؤه»[114].

يُفيد هذا القول إن الدعوة إلى اللّه ليست دعوةً إليه من حيث الهوية والذات، وإنّما هي من حيث الأسماء، ومن حيث الأُلوهية. ومن المعلوم أن الأُلوهية تقتضي المألوه والربوبية تقتضي المربوب، أي أننا في مستوى المرتبة لا الذات. فالذات متعالية خارجة عن أي وصف، والأُلوهية هي التي تتجلّى في المراتب الوجودية. إن هذا ما فهمه المحمدي. أي الجمع بين التنزيه والتشبيه. وهذا يعني أن ابن عَرَبي يعطي المشروعيّة لهذا الجمع أي الجمع بين تعالي الذات وتجلّي الأسماء الإلٰهيّة، وبين الأُلوهية والعالم، من خلال الجامع للكَلِم محمد ﷺ. فلقد نادى نوح قومه ليلاً ثم دعاهم نهاراً، في حين أن المحمدي جمع بين الدعوتين. فلقد دعاهم نهاراً في ليل وليلاً في نهار، أي دعاهم إلى الجمع بين التنزيه والتشبيه، من دون أن يكون مُشبّهاً على طريقة المُجسّمة ولا مُنزّهاً على طريقة الفلاسفة والمتكلّمين المعطّلة. هاهنا يميّز ابن عَرَبي بين العامّة وأصحاب النظر العقلي وأصحاب الكشف حيث يكون التشبيه للعامّة والتنزيه للعقلاء والجمع بينهما لأهل الكشف. يقول: «فالعامّة في مقام التشبيه، وهؤلاء (أعني أصحاب الكشف) في (مقام) التشبيه والتنزيه. والعقلاء في (مقام) التنزيه خاصة. فجمع اللّه لأهل خاصته بين الطرفين»[115]. لماذا الجمع بين الطرفين؟ نلتمس الإجابة عن هذا السؤال في قول القاشاني التالي: «ليعلم أنه تعالى، لما أرانا آيات أسمائه وصفاته

(114) المصدر السابق، ص71-72.

(115) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفر 13، فقرة 22، ص69.

في العالم جعل فينا ما نعرف به ذلك فشركنا مع العالم في صفاته لنعرف بما فينا ما فيه»[116].

ما ينتج عن هذا الجمع أمران: إمّا الضلال وإمّا الحيرة. الضلال مرفوض والحيرة مقبولة. بدليل قوله: «زدني فيك تحيُّراً». يعني ذلك أنه إذا كان الفقيه أو المتكلّم أو الفيلسوف يلتزم منهجاً له ابتداءً وانتهاءً وهو المسمى بالطريق المستطيل[117]، حيث يقضي على الحيرة ضمن فضاء التمثيل أو برهان التمانع أو البرهان المنطقي، فإن الولي أو العارف المحمدي يتحرّك ضمن دائرة لا ابتداءَ لها ولا انتهاءَ، لا نحكم عليه بمن... وإلى...[118]، وإنّما عبر لغة المرايا التي فيها تجد مشكلة الذات والصفات الكلامية حلاً. إنه حل يجد موقعه في الوحدة الصوفية التي يتعالق فيها العلم والحيرة مع الزيادة فيهما، بدليل قوله تعالى ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾، أي العلم الذي يتابع تجلّيات الحقّ في الصور وفي التحوّل المستمر من صورة إلى أخرى وفي حركة دائرية تقوم خلف ثنائية المبتدأ والمنتهى، والأصل والغاية، حيث يولّد هذا العلم حيرةً دائمةً. «زدني فيك تحيُّراً»[119].

ما الذي يُمكن استفادته ممّا تقدم؟ إنه ما يلي:

- إن ابن عَرَبي يؤكّد تعالي الذات الإلٰهيّة عن الوصف. ومن هنا يتعذّر اتهامه بالحلول والاتحاد وبوحدة الوجود كما هي في أذهان من لم يفهم فكر ابن عَرَبي. لنصت إلى هذه الأقوال الأكبرية: «أحاط بكل شيء فجل عن التميز والحلول... فتعالى عن الاتحاد والملابسة كما يظن الجهول»[120]. «مهذب الأخلاق غير قائل بالاتحاد»[121]. «واحذر من الاتحاد... فإن الاتحاد لا يصح، فإن الذاتين لا تكون واحدة وإنّما هما واحِدَان. فهو الواحد في مرتبتين»[122]. «الاشتراك بين الخلق

(116) شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني **على فصوص الحكم**.
(117) ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، ص73.
(118) المصدر السابق نفسه.
(119) Sells, M. A. Ouvr, cité, p.102.
(120) ابن عَرَبي، **رسالة في التصوف**، مخطوط ق3ب. نقلاً عن كرم أمين أبو كرم، «حقيقة العبادة عند محيي الدين ابن عَرَبي»، ص41.
(121) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص312.
(122) كتاب **الألف**، حيدر آباد الدكن، ص5.

والحقّ في جميع الأشياء إلاّ في الاتحاد»[123]. «. . .هو أن تعلم بطريق الكشف الإلٰهي أنك أُمُّ الكتاب، وهو إياك من غير حلول ولا اتحاد، إذ الحلول والاتحاد لا يكونان إلاّ مع وجود غير»[124].

إن اللّه سبحانه فوق كل الصفات البشرية غير أن الحقيقة الإلٰهيّة في مستوى الواحدية، وليس الأُحدية، أي في مستوى المرتبة، أو التحديد الذاتي الأوّل تقوم الصفات الإلٰهيّة التي منها تشتق صفات الوجود. يعني ذلك أن كل صفة منفية عن الذات وهذا هو التنزيه أو التعالي المطلق، ولكن في الوقت نفسه كل صفة لا تنفصل عن الصفة الإلٰهيّة، لأن التعالي لا يلغي المحايثة، إذ إن جميع الحقائق الكونية هي انعكاس وصور للأسماء الإلٰهيّة.

لمّا كانت الأعيان الثابتة لا تغادر ثبوتها في الظهور، لزمها التشبيه، نظراً لأصلها العدمي، وذلك كي يبقى التنزيه للحق. وهذا التنزيه هو علم الممكن بالحقّ، مع قيام التشبيه في وجوده، فكان العالَم بذلك تنزيهاً علماً، وتشبيهاً وجوداً. وفي المقابل، فإن الحقّ وصف نفسه بالتشبيه والتنزيه. ومن يجمع بينهما يكون ممن ﴿قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ وهذا الجمع قائم أيضاً في الشرع[125].

- إن ابن عَرَبي يتجاوز عقلية المتكلّمين وهي عقليّة تقود إلى تنازع الاعتقادات التي يصنعها التقييد. وتنظر إلى طرف واحد وتلغي الطرف الآخر. إن العقل عاجز إذ إنه لا يجتمع مع عقل آخر لأنّ ما يثبته الواحد قد ينفيه الآخر، بل ويمكن للعقل الواحد أن ينفي في وقت لاحق ما كان قد أثبته بدليله في وقت سابق[126]. بهذا المعنى يلتقي ابن عَرَبي مع ابن رشد في نقد العقل الكلامي الذي مزّق الشرع بأسلوبه الجدلي في نظر هذا الأخير، وبسبب التقييد الملازم للعقل في نظر الأوّل. والأمر نفسه يصدق على ما يطلق عليهم ابن عَرَبي أصحاب

---

(123) كتاب **الشاهد**، حيدر آباد الدكن، ص1.

(124) **الصحف الناموسية** (مخطوط، دار الكتب المصرية، 1331، تصوف طلعت)، ق42 ب. نقلاً عن كرم أمين أبو كرم، «حقيقة العبادة عند ابن عَرَبي»، ص29.

(125) ابن عَرَبي، كتاب **المعرفة**، «المسألة 19»، ص38.

(126) انظر مزيداً من التفاصيل حول هذه الفكرة في رسالة ابن عَرَبي إلى فخر الدين الرازي، ضمن رسائل ابن عَرَبي.

المشاهدات أو العلامات، وهم أولئك الذين يظهر الحقّ لهم في صور اعتقادهم وينكرونه في صور مخالفة لاعتقادهم[127]. ومن المعلوم أن المشاهدة هي غير الرؤية.

إن ابن عَرَبي كما يرى هنري كوربان يتجاوز الموقف اللاهوتي الكلاسيكي الذي يقيم المذاهب ويؤسّس للحِجاج والجِدال. هذا ما يقوم به المتكلّم والفقيه. إذ العقل والمُعتقد يمارسان الفعل نفسه وهو التقييد والحصر. والحال أن هذا الفعل المذهبي لا يقود إلى المشاهدة، كما أنها ليست في حاجة إليه. يعني ذلك أن الـ «إله المخلوق في الاعتقادات» وفي المذاهب (الكلامية) يكون غائباً وغير مشهود لأنه لا يمكن أن يأتي لمساعدة صاحب مذهب ضِدَّ «إله» مذهب آخر، وهذا ما يفسّر الخصومات التي لا تنتهي بين المذاهب.

لكن ابن عَرَبي لا يؤسّس القول بالتنزيه أو القول بالتشبيه على مقصد نظري كلامي، يقود إلى التنازع، وإنّما يجد لهما أصلاً في انقسام الكلمة في الكُرْسيّ عند موضع القدمين[128]. غير أن ما يغيب عن المتكلّمين هو وحدة الكلمة. ومن يعلم هذه الوحدة يكون صادقاً إذا شبَّه وصادقاً إذا نزَّه. فالتنزيه غيب بدليل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ والتشبيه شهادة بدليل ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. لكن التشبيه عند ابن عَرَبي ذوقي وليس حسيًا. ووحدة الوجود هي ذوقية، وغير مُشار إليها.

مع ابن عَرَبي نجد النظرة البرزخيّة القائمة على المصالحة بين الضُرَّتَيْن، أي أمام تنزيه مُشَبَّه وتشبيه مُنَزَّه. وهي مصالحة تنفلت من العقل الميتافيزيقي الذي يصنع الهوامش بتركيزه على طرف دون آخر. إنّما يُرفع الإحراج عن الميتافيزيقا عندما تقرّ بالجمع بين الأضداد في وحدة ليست هي وحدة الأضداد في دلالتها الماركسية[129]، وإنّما هي الأضداد النابعة من الوحدة التي تُعطي لكلّ ضِدٍّ خاصيّته

(127) ابن عَرَبي، كتاب **الجلالة**، ضمن رسائل ابن عَرَبي، حيدر آباد الدكن، ص10-11.

(128) انظر المزيد من التفاصيل في هذا البحث، في الفصل الخاص بالأثر الذي تُحدِثه الأسماء الإلٰهيّة في المراتب الوجودية، ولاسيما الاسم الغني.

(129) يتحدث حسين مروة عن وحدة الوجود عند ابن عَرَبي باعتبارها حلاً لمشكلة التناقض الداخلي الذي يعانيه مفهوم التوحيد الصوفي، وهو تناقض جعل المتصوفة في مأزق: فإما يكونون خارج الإسلام وإما يكونون خارج التجربة الصوفية، أي مأزق الجمع بين =

ووحدته التي تخصّه، وليس الأضداد التي تنفي الوحدة بإطلاق، أو تجعل من الوحدة نفسها أن تكون متجاوزةً بالتركيب نحو وحدة أخرى. فليس الشرك عند ابن عَرَبي، مثلاً، إلاّ الوقوف عند طرفين متضادين ليس بينهما وحدة، حيث تتأسّس الثنائية كما هو الحال عند المانوية، مثلاً، حيث تتوارى الوحدة ويحضر الاثنان، أي تغليب الاثنين على الواحد، وهو تغليب ناتج عن تغليب الصفة على الموصوف بها. يعني ذلك أن المُشرك يجعل من الصفة كياناً مستقلاً. فيغلّب صفة التنزيه أو يغلّب صفة التشبيه بغضّ النظر عن الموصوف الواحد بهما. وكل من يغلّب الصفة على الموصوف فهو مقلّد. والمقلّد هو الذي يبقى في حدود الثنائية، في القسمة، ولم يتمكّن من الوصول إلى الوحدة التي هي تقليب. وحدة الوجود هي وحدة تقليب لا تقبل المطابقة. في المطابقة ثبات وحصر، وفي التقليب نهر هيراقليطس الذي لا يتوقّف عن الجريان.

3 ـ «وحدة الوجود» بين الحَق والخَلق

من المؤكّد أن مفهوم الخلق هو الذي قام عليه التصوّر القرآني للعالم، وهو يلعب دوراً هامًا في تجلّيات الفكر الإسلاميّ، وهو الذي يشكّل مركز النقاش بين الفلاسفة وعلماء الكلام حول القِدم والحدوث. وهذا المفهوم عند ابن عَرَبي يشكّل محور الكلمة الإيجادية «كن». وهي كلمة اشتقّ منها فعلها الذي هو الكون. غير أن مفهوم الخَلق يرتبط أيضاً عند ابن عَرَبي بمفهوم التجلّي الذي يظهر في التجلّي المقدس. لكن هذا لا يعني أن مفهوم الخلق مجرّد استعارة، وإنّما يتعمق فهمه بمفهوم التجلّي، إذ التجلّي يُشير إلى الطبيعة الواحدة للحق والطبيعة التعددية للخلق. بل يمكن القول أيضاً إن فكر ابن عَرَبي يعكس طبيعة هذا التجلّي نفسه.

= الانفصال والاتصال. انظر: كتاب **النزعات المادية**، الجزء الثاني، دار الفارابي، بيروت، ط2، 1979، ص346 وما بعدها. وهو يتحدث عن عملية تفكيك قام بها ابن عَرَبي بين الله والعالَم وبين الذات والأسماء كي يقرر اتصال هذه الأخيرة بالعالم. لكن المشكلة هنا هي أن مروّة يعتبر هذا بمثابة قانون وحدة الأضداد، وليس الأمر كذلك، لأن وحدة الأضداد تقود إلى النفي وإلى التجاوز، والحال أن ابن عَرَبي يصالح بين الأضداد، مصالحةً تجعل صاحبها في البرزخ وتجعل رؤيته إلى العالم رؤيةً برزخية لا تنحل، ولا تشكّل مأزقاً، بل إنها الرؤية التي بها نعلم الأمر على ما هو عليه.

فهو يوسع تفكيره عبر الصور المتعدّدة التي ترجع إلى تجربة واحدة، هي تجربته، وكأن فكره الخصب يعكس هذه التجربة المسافرة.

مفهوم الخَلق عند ابن عَرَبي يعرض نفسه في ظهورات ثلاثة هي: 1. الألُوهية، أو الذات في تجلّيها وليس في أُحديتها؛ 2. الإرادة المرتبطة بالحب، كما يحملها الفعل الإيجادي «كن»؛ 3. الاقتدار الإلٰهي الحاصل في فعل الأمر «كن». إن هذه الظهورات هي التي تحكم سيرورة الخَلق المستمر. بدءاً من ظهور الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية التي ترسم ولادة الكثرة إلى الحضرة الوجودية التي تتحقّق فيها هذه الكثرة. فضلاً عن ذلك، يتعالق هذا المفهوم مع مفاهيم ثلاثة أخرى هي: 1. التجلّي الأسمائي؛ 2. التجلّي في النفس الإلٰهي؛ 3. مفهوم النكاح الغيبي.

يُشير هذا الزوج الحقّ ـ الخَلق إلى العلاقة بين الواقع والحقيقة، بين المخلوق والخالق، أو بين النسبة والمطلق، بين النسخة والأصل. بين العالَم والحقّ. بين الإنسان والله. مع أصحاب وحدة الوجود يكون الطرف الأوّل من هذا الزوج أثراً أو انعكاساً غير كامل للطرف الثاني، إذ كيف يصحّ أن تمثّل النسخة أصلها «فإنه ما كل نسخة تكون صحيحة ولا بدّ قد تختل منها أمور. فلذلك شرعت المعارضة بين النسختين»[130]. لكن في الطرف الأوّل آثار الطرف الثاني. ويترتب على ذلك أن يكون لكلّ شيء في عالم الخلق والنسبة والنسخة مظهران: إلٰهي وخَلقي. الإلٰهي، يعني أن ليس هناك في الحقيقة إلاّ الله. والخَلقي، يعني أن كل شيء في العالم هو شيء آخر غير الله. نقول كل شيء هو، والحالة هذه، يحمل في ذاته طرفين يجعلانه برزخاً. والبرزخيّة تقتضي سلوك الوسط وعدم الميل، إذ «النجاة في ثبوتك على الطريق الوسطى من غير ميل إلى أحد الجانبين»[131]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ليس هناك تماثل بين الطرفين إذ الخَلق في رحلة لا تتوقّف من الإتيان والإذهاب، من الإيجاد والإعدام في حين أن

(130) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص242.

(131) ابن عَرَبي، نسخة «الحق» ضمن كتاب **الرسالة الوجودية** وهو أيضاً لابن عَرَبي ويضمّ رسائل أكبرية أخرى، اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص201.

الحقّ مُطلق في إطلاقيته لا يجري عليه تحوُّل في ذاته. الشيء الذي يجعلنا نقول بأن الحقّ واحد والعالم كثير ومختلف ومتعدد يعني أننا في كل لحظة أمام عالم جديد، نظراً للخَلق المتجدّد.

هذا يعني أيضاً نوعاً من القلب في رؤية الأشياء. إن الذي يغيب عن أنظارنا هو العالَم إنه يختفي عنا باستمرار والذي يظهر أبداً هو الحقّ. لكن العارف هو الذي يكون ذا عينين لا تحجب عنه رؤية الحقّ ولا رؤية العالَم أو الخَلق. لا تحجب عنه رؤية المتعالي في المحايث ورؤية المحايث في المتعالي. علماً أن هذه الرؤية نفسها حجابية، إذ الرؤية مستحيلة بلا حجاب ما. والحجاب هو الخَلق نفسه. يقول ابن عَرَبي ناظماً:

فإنْ قُلْتَ هذا الحقُّ أظهرتَ غائباً

وإنْ قُلْتَ هذا الخلقُ أخفيتَهُ فيهِ

فلولا وجودُ الحقِّ ما كان كائِنٌ

ولولا وجودُ الخَلقِ ما كنتَ تُخفيهِ[132]

ها نحن أمام فينومينولوجيا الغياب من جديد. فالوجود يغيب في الموجودات التي هي مظاهر، والموجود غير ممكن بلا وجود. والوجود بلا موجود ظاهر لنفسه، غير ظاهر لغيره، ما لم يكن هناك موجود يظهر له. هذا من حكمة الحقّ الذي أحب الظهور لخلقه ليعرفوه. وهذا أيضاً يجعلنا في حضرة خاصة هي حضرة الخفض من الاسم الخافض. أي ظهور الحقّ في صورة الخَلق. لكن هذا الظهور قد يساء فهمه من طرف البعض. وهم أولئك الذين يجمعون بين الحقّ والخَلق في الهوية الواحدة. إن فينومينولوجيا الغياب ليست لها علاقة بميتافيزيقا الهوية والتطابق والتماثل، وإنّما هي فينومينولوجيا تقول بوجود كل شيء في كل شيء. يعني أن كل شيء يحمل في ذاته ما ليس إياه. إنه يحمله بإخفائه، ويظهر بفعل ذلك. لذلك فإن الخلق حجاب الحقّ. والحقّ ظاهر لنفسه أزلاً. إنه رفيع الدرجات. وذاك هو المُسمّى بموقف السواء[133]. وهو موقف يكون بين مقامين، وذلك مثل نزول الحقّ في الثلث الأخير من الليل.

---

(132) ابن عَربي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص226-227.

(133) المصدر السابق، ج4، ص227.

والخَلق أيضاً في فكر ابن عَرَبي يفيد التقدير، ولذلك فهو بمعنى ما «كإحضار المهندس ما يريد إبرازه ممّا يخترعه في ذهنه من الأمور»[134]. كذلك، فإن الخلق تدبير وتفصيل، سلخ وتحول وانتقال، وذلك مثل سلخ النهار من الليل، والظهور من الغياب، والكثرة من الوحدة، والشهادة من الغيب، والنسبي من المطلق. إنه أيضاً إخراج إذ الحقّ سبحانه أخرجنا من بُطون أمهاتنا لا نعلم شيئاً.

4 ـ «وحدة الوجود» وتجربة الفناء والبقاء

ينظر توشيهيكو إزوتسو إلى الزوج فناء/ بقاء بأنه يعكس تجربة تشكّل قاعدة لبناء النسق الميتافيزيقي لوحدة الوجود. ويعتبر الفناء إعداماً للوعي الأناوي egotique[135]. وهذا يعني أنّ انسحاب هذا الوعي الشخصي من دائرة التجربة الصّوفية لا يعني إقصاءً مُطلقاً للذات وإنّما هو صقل لها وتربية. إنه بمثابة اختزال فينومينولوجي للذات يجعلها تصل إلى مستوى الذات الترانسندنتالية، أي ذات كونية مستعدّة لتلقّي العلم الحقّ، ولمشاهدة أسرار قدسية لا يطيقها الأنا المنعزل. إعدام الوعي الأناوي هو إبقاء للأنا الخالص، الذي يتحوّل بفعل الفناء إلى مرآة وإلى صورة مكافحة تشاهد التحوُّلات والتجلّيات وهي تفيض عن الحقّ ضمن الخَلْق الجديد. الفناء هو إذن من أجل العلم بالموجود وهو يخرج من الثبوت إلى الظهور، ومن الغيب إلى الشهود. لذلك، فإن الفناء يقود إلى المشاهدة. وبهذا المعنى يكون طريقاً إلى الوعي بالوجود الواحد. إن هذا أمر يقوله أبو العلا عفيفي عن الفناء الصّوفي باعتباره حالاً تتوارى فيه آثار الإرادة والشخصية والشعور بالذات وكل ما سوى الحقّ. لكنه يقول بعد ذلك أن «الصّوفي لا يرى في الوجود غير الحقّ»[136]. وهذا يعني أن المتصوّف في حال الفناء لا يتوارى عن وجوده بإطلاق وإلا استحالت عليه رؤية الحقّ، وإنّما ينتقل في فنائه من ذاته الفردية إلى ذات كونية.

(134) المصدر السابق، السِفْر 12، فق155، ص214.

(135) إزوتسو، مرجع سابق، ص60.

(136) أبو العلا عفيفي، **الثورة الروحية في الإسلام**، دار الشعب، بيروت، بدون تاريخ، ص167.

في تجربة الفناء يتمُّ تذويب القشرة الصلبة للوعي المباشر والإمبيريقي، كما تتمُّ عملية ابتلاع الأنا في الوحدة التي تكون متضمَّنة في الوجود. هاهنا يفقد الأنا محدداته السيكولوجيّة والاجتماعيّة والتاريخية كي يعود إلى لا تحديديته الأصلية، أي إلى وجوده الإمكاني. وبهذه الكيفية يحصل الوجود في الوعي الخالص.

يسجل توشيهيكو إزوتسو ملاحظة تفيد أن هناك ترابطاً وظيفيًا بين الحالة الذاتية للوعي والحالة الموضوعية للعالم الخارجي(137). يعني ذلك أن تعليق الوعي المباشر والمحدود للإنسان في تجربة الفناء واختزال الذات في الوعي الخالص يستتبع تعليق مظاهر الظواهر في العالَم المباشر في اتّجاه مشاهدة الوجود الأصلي لهذه الظواهر. تجربة الفناء، هي إذن سَفَر من وهمية عالم الحس أو الموضوعات المُدركة في العالم المباشر في اتّجاه ما بقي. وما يبقى في هذا السفر هو حالة روحانية للوعي الخالص تكون فيها أشياء العالم مُمتصَّةً في «وحدة الوجود». وحدة الوجود، والحالة هذه تحمل عدماً. وهو عدم الكثرة.

الفناء يقود إلى ما يبقى، إلى البقاء. ينظر البعض إلى البقاء على أنه اتصال بالإلٰهي، لكن هذا الاتصال ينبع من الحب المخلوق في الإنسان. وهذا الحب يتقوى بالتطهير المتزايد للقلب. والقلب في تصور ابن عَرَبي ظاهر وباطن، لكن: «باطنه لا يقبل المحو... وظاهره يقبل المحو»(138). البقاء هو تحقيق وجودنا انطلاقاً من الباطن الذي هو البداية(139). وتعني البداية هنا مشاهدة الحقّ مشاهدةً تفقد الأشياء صلابتها الظاهرة كي تصبح في نهر يجري بها نحو المطلق. من هنا تبدأ الكثرة في التحرك من جديد أمام أعيننا ضمن المطلق. هذا المطلق الذي يُشكّل أُحدية الكثرة وليس أُحدية الواحد. والمطلق هنا يجعل نفسه ظاهراً في الكثرة.

غير أن هناك من الباحثين الذين يلجأون إلى هذا الزوج للتمييز بين وحدتين هما: «وحدة الوجود» ووحدة الشهود، وهذا في القول التالي: إذا قال الصّوفي: «لا أرى شيئًا غير الله»، فهو في حال وحدة شهود. وإذا قال: «لا أرى شيئًا إلاّ

(137) المصدر السابق، ص61.

(138) ابن عَرَبي، **كتاب الفناء في المشاهدة**، حيدر آباد الدكن، ص7.

(139) Nassr, S. M. *Three Muslim Sages*, p.114.

وأرى الله فيه»، فهو في حال وحدة وجود. ولعل هذا أوجز تبسيط ممكن لهذين الاصطلاحين اللذين يختزلان التجربة الصّوفية في أبعادها كلّها. وتعتبر وحدة الشهود هي حال الفناء؛ وحال وحدة الوجود هي حال البقاء»[140].

في نظرنا أن هذا الفَهْم للفرق بين الوحدتين على أساس البقاء والفناء ليس سليماً وذلك لسببين: أولهما، أن الفناء لا يتعلّق بالقول وإنّما بالتجربة التي يحصل فيها الصمت، بدليل قول ابن عَرَبي: «من أراد الحصول على هذه الحكمة... فلينزل عن حكم عقله إلى شهوته حتى يكشف ما تكشفه كل دابة... فحينئذٍ يعلم أنه قد تحقَّق بحيوانيته. وعلامته علامتان، الأولى هذا الكشف... والعلامة الثانية الخرس، بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر». وثانيهما، أن المتصوّف في القولين أعلاه يكون بقوله في حالة بقاء لا في حالة فناء إذ الفناء يكون في مستوى ينعدم فيه القول ويحصل فيه الصمت والخرس وتتشكّل فيه الوردة بدون لماذا؟ فضلاً عن ذلك، أن رؤية اللّه في الأشياء أو بدونها تجعل المتصوّف كائناً يرى، أي يحتفظ بوجوده في الرؤية ممّا يترتب على ذلك قيام راءٍ ومرئيٌ وهذا أمر تنعدم معه الوحدة سواءً كانت وحدة وجود أو شهود.

من المستحيل اختزال التجربة الصّوفية في المصطلحات إذ إنها في عمقها فيض دائم وانفجار وأمواج دائمة عائمة على اللغة بحيث يصعب معه وصفها في كلمات اللغة، وحتى إذا ما أردنا القيام بهذا الوصف فإنه ينبغي للغتنا أن تسافر من ذاتها نحو معانقة لغة الوجود التي هي اللغة التي بها سافرت الأسماء الإلٰهيَّة من العماء كي تجد آثارها في كتاب الوجود المسطور بلغة القلم الذي يمارس المحو والإثبات في لوح الظواهر والموجودات. ليست وحدة الوجود بقاءً كما أن وحدة الشهود ليست فناءً. وذلك لأن الوجود ليس شهوداً بالمطلق وليس غياباً بالمطلق لسبب هو أن اللّه سبحانه هو الوجود. إنه الوجود الحاضر في غيبه والغياب

---

(140) **دراسة في التجربة الصوفية**، نهاد خياطة، دار المعرفة، دمشق، 1994، ص5. نقرأ في كتاب **الأعلام** لابن عَرَبي ما يلي: «قال الصِّدِّيق رضي اللّه عنه: ما رأيت شيئاً إلاّ رأيت اللّه قبله. وقال الفاروق رضي اللّه عنه: ما رأيت شيئاً إلاّ رأيت اللّه معه. وروي عن عثمان رضي اللّه عنه: ما رأيت شيئاً إلاّ رأيت اللّه عنده. ومنهم من قال: ما رأيت شيئاً حين رأيت. ومنهم من قال: ما رأيت شيئاً». ضمن **رسائل ابن العَرَبي**، حيدر آباد الدكن، ص2.

الحاضر بشهوده. غير أن المتصوّف لا يراه إلاّ خلف حجاب الأشياء. فكما يقول ابن عَرَبي في **فصوص الحِكَم**: «**إن العبد ليس له من اللّه إلاّ ربه إذ يستحيل أن يكون له الكل**»[141]. ويترتّب على ذلك أن العبد المتصوّف لا يرى اللّه وإنّما يراه خلف حجاب نفسه أي بمعيّة شيئيّته.

إن الفناء والبقاء متلازمان، لا ينفك أحدهما عن الآخر في التجربة الصّوفية وكذلك وحدة الشهود ووحدة الوجود. لكن نهاد خياطة يعبّر عن هذا التلازم في القول التالي: «فإذا كنتَ فانيًا عن شيء، فأنت لا بدَّ باقٍ بغيره؛ أو إذا كنتَ باقياً في شيء فأنت، لا محالةَ، فانٍ عن سواه. وهذا أمر طبيعي، بما أن الإنسان عاجز عن جمع همَّته، أو تسليط انتباهه، على أكثر من موضوع واحد في اللحظة نفسها. هذه الورقة التي أكتب عليها، إن فكَّرت فيها (طولها، عرضها، لونها، إلخ)، تعذَّر عليَّ أن أكتب عليها؛ وإن فكرت في الكتابة أو فيما أكتب، تعذَّر عليَّ التفكير في الورقة. في الحالة الأولى، يقال في المصطلح الصّوفي: أنا باقٍ بالورقة، فانٍ عن الكتابة؛ وفي الحالة الثانية، يقال: أنا فانٍ عن الورقة، باقٍ بالكتابة»[142].

لكن من المعلوم أن الأمثلة تحمل معها، عندما لا ننتبه إلى النقص القائم فيها، لبْساً يخفي عنا الفكرة التي تسعى إلى توضيحها ومن ذلك القول أعلاه: فإذا كان الفناء يُشير كما يقول أحمد بن عجيبة إلى: «أن تبدو لك العظمة فتنسيك كل شيء وتغيبك عن كل شيء سوى الواحد الذي 'ليس كمثله شيء' وليس معه شيء»[143]، فإن هذا يعني أن الواحد ليس موضوعاً وأن رؤية من ليس كمثله شيء تكون بلا مثال، إذ لا يجوز قياس الوجود على الموجود، ولا الحقّ على الخلق، كما لا يجوز اعتبار السبب هو نتيجته. أما الفناء والبقاء المذكوران أعلاه إنّما هما يعبّران عن وجود الإنسان في المكان على اعتبار أنه لا يمكنه أن يوجد في كل مكان في الآن نفسه. إن زيداً، مثلاً، قد يكون موجوداً في منزله ويكون معدوماً في السوق باقياً في منزله فانياً عن السوق. والحال أن المتصوّف في حال الفناء إنّما

---

(141) ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، «فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية»، ص186.

(142) نهاد خياطة، **التصوف الإسلامي بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، مدخل إلى فكر ابن عَرَبي**، www.maaber.org.

(143) ابن عجيبة، **إيقاظ الهِمَم في شرح الحِكَم**، ط2، مصر ـ القاهرة، 1972، ص296.

يكون فانياً عن الموجود باقياً في الوجود مشاهداً له. وهذه هي الوحدة. أن يكون الأمر طبيعيًا معناه أن يصدق هذا أيضاً على غير المتصوّف. وليس الأمر كذلك. فما يكون طبيعيًا، يكون عاديًا، والحال أن الفناء غير طبيعي.

ما يهمنا، فيما نحن في صدده من قول ابن عجيبة، هو قولُه: «[الفناء] هو شهود حقٍّ بلا خلق، كما أن البقاء هو شهود خلق بحق... ». وهو قول يعلّق عليه نهاد خياطة بقوله: «بعبارة أخرى، إن الفناء، أو وحدة الشهود، امتصاص التجلّيات في مبدئها ـ المبدأ يمتص تجلّياته و«يشفطها» ـ أو هو اختزال الدائرة في نقطة المركز؛ بينما البقاء هو شيوع المبدأ في تجلّياته، أو هو اندراج نقطة المركز في الدائرة. في الحالة الأولى، يغيب الخلق في الحقّ؛ وفي الثانية، يتجلّى الحقُّ في الخلق. والخلق والحقُّ أبدًا ما بين غياب وتجلٍ»[144]. ما يهمّنا منه هو اعتبار ظهور الحقّ أو الواحد في حال الفناء هو نسيان للموجود أو للخلق. إنه حضور للواحد في غياب الكثرة. غير أن ظهور الحقّ لك هو غيابك عنك. فلا يكون إلاّ وجودك به فأنت الغياب وليس في الحقّ غيب بالنظر إلى ذاته. ولذلك فإن الوجود إنّما هو ظهور. غير أننا في لَبْس من هذا الظهور. ما يظهر لنا إنّما هو أنفسنا. غير أن هذا أيضاً يغيب عن الكثيرين ممن ليسوا من أهل الحقّ، وإن شئتَ قلتَ عن الذين ليسوا من أهل الليل إن النسيان هو نسيان للنسيان الذي يحجب عنا عظمة الحقّ، وهذا هو ما يقود إلى المشاهدة في الخلوة. هذا هو الفناء. أما البقاء فهو أيضاً مشاهدة، لكنه مشاهدة التجلّيات الإلٰهيّة في الأعيان.

لا يكون شهود الحقّ بدون ما حاجة إلى الخلق إلاّ في حالة بلوغ المتصوّف مستوى الصورة المكافحة التي تبصر ببصر الحقّ لا ببصر الخلق. وذلك بشرط معرفة النفس لأن شرط رؤية الحقّ هو معرفة النفس والحقّ ليس بنفس. وبناءً عليه، فإن الفراغ من النفس محال كما يرى ابن عَرَبي. يعني ذلك أن لا وجود للرؤية بلا راءٍ. وإنّما تُرى التجلّيات بدون أن تكون ممتصة في الأُحدية. إذ الفناء في المبدأ محال. كما أن اختزال الدائرة في مركزها نفي للوجود، فلا يكون هناك شيء يتمّ الفناء فيه. الوجود المعني هنا هو الوجود المضاف الحاصل عبر إرادة الحقّ في أن يرى ذاته في آخره الذي هو الإنسان. فكيف يعشق المتصوّف أن

(144) خياطة، التصوف الإسلامي بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، www.maaber.org.

يخترق هذا العشق الإلٰهي كي يذيبه ويرجع إلى الحقّ في غير ما أراد. إذن، ليس هناك فناء أو تذويب، وإنّما هو وجدان. ومن المعلوم أن الوجود بالنظر إليه أُنطولوجيًا لا ينحصر ضمن المعرفة وإنّما هو وجدان، وجود، جود، تواجد، تجربة حياة. البقاء على عكس ذلك هو تجربة المتصوّف. لقد بقي ابن عَرَبي حاضراً معنا في كتاباته التي يبدو لي أنه ما يزال ينشرها على الصفحات البيضاء في ذهن قارئه. إنه ينشر البياض في روضة الرياض كما يقول. نشر البياض هو بمثابة نقد للامتلاء الذي ما يفتأ الفقيه ينصحنا بأن كل ما يمكن أن يُقال قد قاله هو. البياض يعني أن العالم ما يزال مفتوحاً وأن هناك دوماً شيئاً يريد أن يُقال. غير أن القول هو دوماً لا يقول الإرادة التي تدفعه إلى التحقّق. وروضة الرياض هي العصر بلغة هيدغر. أو هي الدهر بلغة ابن عَرَبي.

ويزيد نهاد خياطة في تقديم أمثلة مُلْتَبَسة منها: «والمثال الذي كثيرًا ما يسوقه الصّوفية تبياناً لحالَي الفناء والبقاء جواب قيس ليلى عندما سُئل 'أين ليلى'، وقوله: 'أنا ليلى!' فقيس، لمّا قال ما قال، كان فانيًا عن نفسه باقيًا بليلى»[145].

جواب قيس في نظرنا ليس نفياً لأناه بدليل قوله أنا في «أنا ليلى». فلم يكن بذلك فانياً عن نفسه. إنّما كان عاشقاً لمعدوم قائم في موجود هو ليلى. إنّما الحب كما يرى ابن عَرَبي يتعلّق بالمعدوم لا بليلى. والمعدوم هو دوماً يصير موجوداً في المستقبل بفعل الخَلْق الجديد. ينبغي أن نفهم الحب عند ابن عَرَبي بأنه عشق مُتجهٌ دوماً نحو مشاهدة التجلّيات الإلٰهيّة في مستقبل الوجود إذ التجلّيات الإلٰهيّة لا تنفك عن السيلان وعن الديمومة. وفي هذا يقول ابن عَرَبي: «وحضرة الإنسان أتمُّ الحضرات. فحضرة الإقامة إذا نزلها العبد شرب من نهر الديمومية»[146]. هذا يعني أنه إن وصل الحب إلى غايته توقف. وتحوّل إلى امتلاك بالتالي إلى تعصب وادّعاء فيتوقّف الفكر عن المسير، وعن الشرب من الديمومة. والحال أن الحب شوق واشتياق. في ذلك يذكر ابن عَرَبي البيتين التاليين:

ومِنْ عَجَبٍ أنّي أحنُّ إليهم
وأسألُ شوقاً عنهُمْ وهُمْ معي

---

(145) المرجع السابق نفسه.

(146) كتاب **الفناء في المشاهدة**، حيدر آباد الدكن، ص8.

فتبكيهُمُ عيني وهُمْ في سَوَادِها

ويشكو النوى قلبي وهُمْ بين أضلُعي(147)

وليس الفكر في حقيقته إلاّ طريقاً بلا نهاية. وحتى إذا غاب الفكر يبقى طريقه. هذه حكمة هيدغرية. إذ إن هيدغر يقول: «إن ما يبقى في الفكر إنّما هو الطريق».

ويقدم نهاد خياطة مثالاً آخر مُلتَبساً يعتبره خير مثال وهو: «لكن خير مثال يوضح لنا حالَي الفناء والبقاء، كونه منتزَعًا من حياتنا المعاصرة، مثال الممثل السينمائي أو المسرحي الذي يؤدّي دورًا رَسَمَه له المخرج: الممثل في هذه الحالة يتكلّم كلامًا غير كلامه هو، ويأتي أفعالاً ليست أفعاله هو، بل كلامه وأفعاله كلام وأفعال الشخصية التي يؤدّي دورها. بالتعبير الصّوفي نقول: إن الممثل فانٍ عن نفسه باق بدورهِ»(148).

إن هذا الفَهْم للعلاقة بين الممثّل وشخصيّته هو فَهْم أصبح الآن مُتجاوزاً. فأصالة الممثل لم تعد قائمة في الدور الذي يقوم به خارج ذاتيّته والذي يفرضه المخرج عليه فمثل هذا الدور مصطنع، وقد يحدث فيه انفصاماً. إنّما يتمّ إتقان الشخصية الدراميّة بفعل تدخّل ذاتية الممثل، وبفعل تماهيه في هذا الدور الذي يقوم به هو وليس غيره. وهنا بالضبط تكمن أصالته. وبناءً عليه، فإن الممثل لا يكون فانياً عن ذاته باقياً في الدور الذي يمثّله. وإنّما يظل باقياً فيهما معاً. وهذا المثال إذن مُضلِّل لا يفسّر الفناء.

ينبغي النظر إلى الفناء والبقاء انطلاقاً من تحقيقهما. حيث يقود التحقُّق بالفناء إلى البقاء المطلق. والمقصود بالإطلاق هو المقصود تماماً بتحقيق الفناء، وهذا القصد هو غياب التمييز بينهما وغياب حكم الواحد على الآخر. «وقال: البقاء المطلق نتيجة الفناء المحقّق»(149). إن حالة الفناء ليست إعداماً مطلقاً، وإنّما هي بقاء مُتوارٍ ومُنسحب. إنه امتحان يحفظ العارف من التمزق الذي يقيمه عنف

(147) كتاب **الحجب**، ضمن مجموع **الرسائل الإلٰهيّة**، ص48.

(148) المصدر السابق نفسه.

(149) ابن عَرَبي، كتاب **نفائس العرفان**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، المجموعة الأولى، ص538.

الاعتقادات. وفي البقاء تحصل العلاقة الجوهرية بين الخَلق والحَق، حيث تصير الأسماء الإلٰهيَّة هي محمولات العارف الفاني.

وعلى العموم، فإن الفناء والبقاء يندرجان ضمن الحال لا القول، وهما يعبّران عن التقاطب التكميلي للتجربة الصّوفية، الذي ينعكس فكريًا على المصالحة بين الضُرَّتَيْن والوجود في مَجْمَع البحرين. حيث يكون للظاهر والباطن دورهما أيضاً في هذا المَجْمَع. ليست حالة الفناء إعداماً وإنّما هي بقاء. إن الفناء هو مجرّد انسحاب وتوارٍ من أجل البقاء، الدوام والتركيز. فليست حالة الفناء إلغاءً أو تدميراً لشخص المتصوّف وإنّما هي امتحان يحفظ العارف من الفوارق التي تقيمها دُغْمائيّة الاعتقادات في النفس.

5 ـ وحدة الوجود ومسألة الظاهر والباطن

إذا ما اتفقنا على أن العالم يكشف عن آثار الأسماء الإلٰهيَّة، فإن فَهْم دلالة العالم يقتضي فَهْم دلالة هذه الأسماء. ومن بينها الأوّل والآخر والظاهر والباطن. الاسمان الأوّلان يعنيان البُعد الأُفقي أو الزمني للعالم على اعتبار أن العالم إنّما ظهر بفعل الأوّل ويرجع إليه بفعل الآخر[150]. أما الاسمان الآخران فيعنيان البُعد العمودي أو المكاني للعالم. إنهما يحيلان إلى البِنية العمودية للكون[151]. غير أننا نضيف ما يلي: إن الاسمين الظاهر والباطن أُنطولوجيّان في حين أن الأوّل والآخر تعبُّديان، إذ لا نعبد شيئاً ظاهراً وإنّما نعبد الأوّل. «وأثبت له الاسم الأوّل وجود عين العبد، وقد كان له ثبت. وأثبت له الاسم الآخر تقدير الفناء والفقد، وقد كان قبل ذاك ثبت»[152].

لكن الأوّل والآخر ليسا في علاقة تضاد مع الظاهر والباطن، كما يزعم أبو العلا عفيفي، الذي أقام تقابلاً ضِدّيًا بين الأوّل والباطن، وبين الآخر والظاهر. في الحقيقة، أن الأمر ليس كذلك، لأن هذه الأسماء واحدة في الحقّ، إنّما يختص الحقّ بالأوّل في حين أن الظاهر والباطن يسريان في ما سوى الحقّ[153].

---

(150) للمزيد من التفاصيل انظر: **الفتوحات المكية**، ج2، ص172، و675، ج4، ص298، 326.

(151) W. Chittick, *The self Disclosure of God, Divine and Cosmic Relations*, p.201.

(152) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص41.

(153) انظر: **ترجمان الأشواق**، ص58.

وإذا كان ابن عَرَبي يقول بأن الوجود هو اللّه، فإنه يربط هذه الأسماء الأربعة بالوجود المضاف الذي هو مبنيٌ على أربع. فالعالم إنّما وجد على التربيع.

يقول ابن عَرَبي: «قال اللّه تعالى ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ تنبيهاً أنه الوجود كلّه»[154]. وابن عَرَبي يكرّر غير مرة أن الوجود هو اللّه، وأن الوجود المضاف يكشف عن نفسه عبر مراتب وجودية تمنحه واقعه الفعلي. لكن ما الذي ظهر في البداية؟ الجواب نجده في القول الأكبري التالي: «قال عبد اللّه بن عبد اللّه: أوّل ما ظهر من الحضرة الإلٰهيّة الاسم، وأوّل ما ظهر من الحروف الباء، وأوّل ما ظهر من الموجودات الجوهر... وأوّل عرض ظهر الحركة، وأوّل نطق ظهر (منه) أنا، وأوّل صفة قَبْل منه الحياء، وأوّل حال طرأ عليه الذوبان، وأوّل علم قَبْل علمه العلم باللّه، فرأى نفسه في ذلك العلم»[155].

ويترتّب على ذلك أن الظاهر والباطن لا يتعلّقان بالحقّ فحسب وإنّما يطالان الكون أيضاً. وعندما نأخذ هذا بالاعتبار، فإن علاقات كثيرة ومختلفة تقوم بين الحقّ والعالَم: بين اللّه والعالَم وبين العالَم والعالَم وبين الذات والأسماء الإلٰهيّة. إن اللّه ظاهر لنفسه أبداً لكنه باطن لخلقه. ولكن كيف يكون ظاهراً للخلق؟ وكيف تظهر الكائنات وتختفي بالنسبة لبعضها بعضاً؟

للإجابة عن هذا السؤال نُشير أوّلاً إلى أن الظاهر والباطن هما وجهان لأمر واحد وذلك بالنظر إلى الحقّ، إذ يستحيل أن يختلفا أو يتضادا في الألوهية، وإلاّ كانت الصفات الإلٰهيّة مختلفةً ومتضادةً. وإنّما يختلفان ويتضادان في علاقتهما بالخلق. ولذلك عندما سُئل الخراز: كيف عرفت اللّه؟ قال: بالجمع بين الضِدَّيْن، ثم تلا: (هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن). وهذا يعني أن الاختلاف بينهما إنّما هو في علاقتهما بالمعرفة وبالإنسان. يقول ابن عَرَبي: «فإن الظاهر والباطن في جنب الحقّ واحد، ويختلفان بنسبتهما من الحَق إلى الخَلق. فإن نسبة الظاهر منه تعالى إليهم غير نسبة الباطن، فإن الإطلاق فيما لا يصح الإطلاق فيه يناقض الحقائق. فإطلاق جانب الخلق من اختلاف الظاهر والباطن لا يصح، بل يناقض

(154) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص70.

(155) **كتاب العبادلة**، ص43.

حقائقهم، إذ لكلّ حقيقة منها ظاهر وباطن. فإن أطلق جانبها منهما لم يبق للخلق حقائق مختلفة»[156].

أهميّة هذا النص تكمن في أنه ينسب الإطلاقية والوحدة إلى الوجود الحقّ والاختلاف والنسبية إلى المعرفة البشرية. وأساس هذا الاختلاف هو النسبة، نسبة الظاهر والباطن إلى معرفة الإنسان لهما. نقول بعبارةٍ أخرى: إن ظهور الحقّ بنا ليس هو ظهوره به. فظهوره بنا هو ما نعرفه، وهو الذي يحصل فيه الاختلاف تبعاً لمعرفة كلٍّ منّا بهذا الظهور. أما ظهوره به فمجهول. يقول ابن عَرَبي: «لأن ظهوره لنا بنا هو الذي يصح ويوجد. وأما ظهوره لنا به فلا يصح. فالطمع في غير مطمع جهل»[157]. فأين ظهوره بنا من ظهوره به؟ أين وحدة الوجود إذن؟ وإذا كان أبو سعيد الخراز قد عرف الحقّ بالجمع بين الضِدَّيْن، فإن هذا لا يعني أن الضِدِّية هي التي تحدّد وجوده، وإنّما يُعرف بها فقط. والمعرفة هي غير الوجود، إذ المعرفة تكون بمقدار علمنا بالوجود وليس بما هو عليه الوجود في حقيقته.

يترتّب على هذا سؤال: هل معرفتنا بالوجود معرفة للإضافة وبالإضافة وليست معرفة لجوهر الوجود؟ هل هي معرفة بالظاهر الذي هو نسبة واسم، أم معرفة للذات؟ إن عنصراً من عناصر الإجابة عن هذا السؤال مذكور أعلاه. لكننا نريد أن نضيف عنصراً آخر مستفاداً من إجابة د. محمد المصباحي وهي: إذا كان ابن رشد قد ردَّ الوجود إلى الجوهر والجوهر إلى الماهيّة والماهيّة إلى الصورة، فإن هذا يعني أن الوجود عنده محجوب بالماهيّة عبر وساطة العقل. وهذا بخلاف ابن عَرَبي الذي ردَّ الوجود إلى الأسماء والأسماء إلى الصور التي لا تُدرك بالعقل وإنّما بعين الحس وعين الخيال[158]. وهذا يعني أنه إذا كانت الأسماء والصور إضافات، فإن هذا يعني أن ابن عَرَبي يعطي في المعرفة أهميّةً للإضافة على الجوهر. إذ ما يكون «جوهراً» لا يظهر بذاته، وإنّما بأعراضه وتجلّياته، وأن معرفة الإضافة هي مبلغ معرفة الإنسان من العلم بالحقّ. إن ذات الحقّ لا تظهر بذاتها، وإنّما في تجلّياتها

(156) ابن عَرَبي، كتاب **كشف الغايات، في شرح ما اكتنفت عليه التجلّيات**، تحقيق: عثمان يحيى، ص372.

(157) ابن عَرَبي، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، ص91.

(158) محمد المصباحي، **نعم ولا، ابن عَرَبي والفكر المنفتح**، ص78.

التي هي حجاب بدونه لا تكون هناك معرفة. وهذا يعني أن الظهور حجاب على البطون وطريق إليه في الآن نفسه. بل إن الحجاب هو الذي يعطي الشرعية للاختلاف في مجال المعرفة والعلم. وهذا يعني أيضاً في بحثنا هذا أن الظهور مختلف والغياب في غيبه واحد. الغياب ظاهر باختلافه محجوب عنا بأُحديته. ومعرفتنا لا ينبغي أن تطلب «ما لا يمكن تحصيله»[159]. ما يمكن تحصيله ليس هو أُحدية الذات، وإنّما الوحدة التي تظهر في رداء: «ومن كان رداء فهو سعيد»[160].

من هنا يُطرح الإشكال التالي: إذا كان الظاهر والباطن شيئاً مطلقاً وواحداً، وهما في المعرفة مختلفان، فإن القول باختلافهما وتضادُهما في الحقّ هو بمثابة جعل الاختلاف مطلقاً. وإطلاقية الاختلاف هي ضِدّ الاختلاف وضِدّ المعرفة وضِدّ الحقائق التي يبلغها الإنسان. وتبعاً لهذا الفَهْم نجد ابن عَرَبي يُقدّم تفسيراً لهذا الاختلاف فيقول: «اعلم أن كلاًّ من الظاهر والباطن ينقسم إلى قسمين: باطن مطلق وباطن مضاف، وظاهر مطلق وظاهر مضاف. فأما الباطن المطلق فهو الذات الإلٰهيّة وصفاتها والأعيان الثابتة في علم الله تعالى. والباطن المضاف هو عالم الأرواح، فإنه ظاهر بالنسبة إلى الباطن المطلق، وباطن بالنسبة إلى الظاهر المطلق وهو عالم الأجسام»[161].

تتحدّد العلاقة بين الظاهر والباطن بالإطلاق والإضافة. فنحصل على ظاهرين وباطنين. حيث لا يكون الظاهر ظاهراً إلاّ في علاقته بالباطن والعكس. فالظاهر المطلق هو العالَم المُشار إليه والذي هو ظاهر الأعيان الثابتة التي هي باطن في العلم الإلٰهي. فيكون العالم المُشار إليه حجاباً على ذلك الباطن. فنحصل هنا بالضبط على مفهوم الظاهرة في دلالتها الفينومينولوجية، إذ إن ما يظهر للعيان يُخفي ما لا يظهر للعيان. في ما يظهر للعيان. والظاهر المطلق هو الحقّ إذ هو ظاهر لنفسه مطلقاً وباطن بالنسبة لنا مطلقاً، إذ لا يدركه سواه. يقول ابن عَرَبي: «فسبحان الظاهر الذي لا يَخفى. وسبحان الخفي الذي لا يظهر. حجب الخلق به

(159) ابن عَرَبي، كتاب التراجم، «باب ترجمة الهادي»، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، حيدر آباد الدكن، ص 60.

(160) المصدر السابق، «باب ترجمة معرفة الرداء»، ص61.

(161) ابن عَرَبي، **تنبيهات على علوّ الحقيقة المحمدية العليّة**، ضمن رسائل ابن عَرَبي، «التنبيه13»، المجموعة الأولى، ص411.

عن معرفته، وأعماهم بشدة ظهوره»[162]. وفي هذا تقوم حيرة العارف، إذ إنه يعرف أن شدّة الظهور هي التي تعطي البُطون، وأن الموجود يُخفي الوجود بظهوره. «فهو عين الحجاب عليك»[163]. وهذا الحجاب إنّما يكون بالقرب، قرب الوجود من الموجود، كما أن الحقّ سبحانه أقرب إلينا منا، ولذلك لا نراه «إن إفراط القرب حجاب عظيم عن القرب. وقد قال: إنه أقرب إلينا من حبل الوريد. وحبل الوريد نعلم قربه، ولا تراه أبصارنا»[164]. فالحقّ أقرب إلى الإنسان من الإنسان. يذكر ابن عَرَبي البيت التالي:

ولـمّـا رأيـتُ الـحـقَّ كـنـتُ حـجـابَـهُ

على أنَّ إدراكَ الحقيقةِ في القُرْبِ[165]

ويقول أيضاً: «القرب حجاب عن الذات، لأن فيه مشاهدة بقاء الرسم. ومن بقي رسمه فلا مشاهدة ولا معرفة بالذات»[166].

وما يكون أقرب من الظاهر هو الباطن، والأقرب من الباطن هو الظاهر، بحيث ينتفي الحدّ الوسط بينهما. يقول ابن عَرَبي: «وأقرب الأشياء قرب الظاهر من الباطن. فلا أقرب من الظاهر إلى الباطن إلاّ الظاهر عينه، ولا أقرب من الباطن إلى الظاهر إلاّ الباطن عينه»[167].

---

(162) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 317، ص68. يقول (ميشال) علي شودكيفيتش: «الخفاء من شدة الظهور، أي أن اللّه تعالى لما كان ظاهراً شديد الظهور، عجزت الأبصار عن إدراكه. فالاختفاء والاحتجاب هو من شدة الظهور. وهذه الفكرة من الأفكار التي تتردد بشكل ثابت ومضطرد في تصوف الشيخ الأكبر». كتاب **الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر**، ترجمة د. أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء، مرّاكش، ط1، 1999، ص144. هيدغر نفسه لم يعرف الوجود أو حدد ماهية له، وإنما اعتبره ظهوراً محتجباً، حيث يكون التحجب واللا ـ تحجب والانفتاح والتواري، إلخ. من بين المفاهيم التي تتمُّ بها مقاربة الوجود، بخلاف الميتافيزيقا التي تتمثّله.

(163) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص39.

(164) المصدر السابق، ج4، ص67.

(165) ابن عَرَبي، كتاب **الحجب**، ضمن مجموع **الرسائل الإلٰهيّة لابن عَرَبي**، ص53.

(166) المصدر السابق، ص56.

(167) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص376.

لكن لو رُفع هذا الحجاب لأُحرقت سبحات وجه من يراه. والنتيجة هي أنه لا يراه غيره. «فلو رفع هذه الحجب عن بصائر عباده لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه»[168]. وما دام الحجاب قائماً لا يُرفع، فإن الإنسان يميّز بين الظاهر والباطن، وهما في الحقّ واحد. هذا بالنسبة إلى الظاهر المطلق.

أما الظاهر المضاف فهو أيضاً باطن مضاف، إلاّ أنه باطن بالنسبة إلى المُشار إليه وظاهر بالنسبة إلى الله، إذ الله لا يَخفى عنه شيء. في حين أن الباطن المطلق هو أيضاً ظاهر مطلق. إنه ظاهر مطلق إذ إن الله ظاهر لنفسه أبداً، وباطن مطلق لأن ذاته لا تُعرف من طرفنا. إنّما نعرفه تعالى بالصورة التي خلق بها الإنسان، إذ الإنسان ـ كما قلنا ـ تجتمع فيه الحقائق الإلٰهيّة والكونية، فكان بذلك ظاهراً وباطناً. ظاهره حقّ وباطنه حقّ، وكلما اتّجه الإنسان من ظاهره نحو باطنه عرف نفسه، وكلما عرف نفسه عرف ربّه. ومعرفة الربّ لا تعني رؤيته. وهذه المعرفة تحصل في الخلوة، والخلوة إنّما كانت، لأن الإنسان له باطن: «ما جعل للإنسان ظاهراً وباطناً إلاّ ليخلو مع الله في باطنه ويشاهده في ظاهره في أسبابه بعد أن ينظر إليه في باطنه حتى يميّزه في عين الأسباب، وإلاّ فلا يعرفه أبداً»[169].

هذا الذي يعرف ربه إنّما هو العارف وليس العالِم «العالِم يحجبه كل شيء عن الله والعارف من عرف الله سبحانه وتعالى في كل شيء وبكل شيء فلا يحجبه شيء»[170]. يعني ذلك أن الوقوف عند مستوى عالم الأجسام هو حجاب مطلق. والخروج من هذا الحجاب نحو عالم الأرواح هو طريق لمعرفة الله. «فعلمنا أن وراء الجسم الظاهر معنىً آخر هو الذي أعطاه أحكام الإدراكات فيه، فسمّينا ذلك المعنى روحاً لهذا الجسم. فكذلك ما علمنا أن لنا أمراً يحركنا ويسكننا ويحكم فينا بما شاء حتى نظرنا في نفوسنا. فلما عرفنا نفوسنا عرفنا ربنا حذو النعل بالنعل»[171]. فالطريق يتّجه بنا من الجسم إلى الروح، من الظاهر إلى الباطن. ومن الشهادة إلى الغيب. وهذا التوجّه من الظاهر إلى الباطن، هو بمعنىً ما توجّه من

---

(168) المصدر السابق، ص72.

(169) المصدر السابق، ج3، الباب 358، ص265.

(170) ابن عَرَبي، كتاب **نفائس العرفان**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، المجموعة الأولى، ص538.

(171) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، الباب 364، ص315.

الخلق إلى الحقّ «فالظاهر خلق والباطن حق»[172].

لكنّ الحجاب الذي يُقيمه الظاهر المطلق ضروريّ، وإلاّ ظهر الغيب للجميع. «وقال: لولا حجاب الجسم لظهر مكنون الغيب. وقال: الجسم حجاب من لا بصيرة له، لأن الأجسام تحجب بالأجسام. والبصيرة روحانية لا تحجب بكثافة الجسم»[173]. لا يكون الجميع ذا بصيرة وإن كان ذا بصر. وصاحب البصيرة هو الذي يرى الباطن في الظاهر. «فلم يزل الحقّ غيباً في ما ظهر من الصور في الوجود»[174]. يُضاف إلى ذلك أن الظاهر هو حجاب الباطن «فالظاهر حاجب الباطن، والجليّ حاجب الخفي، كما أن الشعور حاجب العلم»[175].

بناءً على هذا القول الأخير، يكون الظهور جلاءً والبطون خفاءً، وهذا من باب الأمر الإلٰهي. يقول ابن عَرَبي: «اعلم أيدك اللّه بروح منه أن اللّه لمَا سمّى نفسه بالظاهر والباطن، اقتضى ذلك أن يكون الأمر الوجودي بالنسبة إلينا بين جليّ وخفيّ. فما جلاه لنا فهو الجليّ. وما ستره عنا فهو الخفيّ، وكل ذلك له تعالى جليّ... فهو عالم الغيب وهو الخفيّ والشهادة وهو الجليّ وما أوجده من الممكنات وهو الجليّ أيضاً وما لم يوجده منها وهو الخفيّ أيضاً. ولا يخلو العالم من هاتين النسبتين دنيا وآخرة»[176]. كل شيء عند الحقّ ظهور، وعندنا بين ظُهور وبُطون. لكن الظهور هو إظهار ما خفيّ، والإخفاء هو إظهار ما لا عين له، أي إظهار ما لا عين له في الأعيان، أي إظهار الوجود في الموجود. والموجود لا عين له، وإنّما هو ظهور. ولذلك «قال اللّه تعالى عن نفسه (إنه يعلم السر (وهو إخفاء ما له عين) وأخفى) وهو إظهار ما لا عين له»[177].

يترتّب على ذلك أن البُطون فيه السر وفيه الخفاء. فالسر إخفاء ما هو ظاهر، والخفاء هو إظهار ما هو خفي. «والشيء الخافي هو الظاهر لغة منقولة. قال تعالى في

(172) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، الباب 263، ص563.

(173) المصدر السابق نفسه.

(174) المصدر السابق، ج4، ص19.

(175) المصدر السابق، ج3، الباب 365، ص321.

(176) المصدر السابق، ج3، الباب 365، ص321.

(177) المصدر السابق، ج3، الباب 369، ص373.

تأييد ذلك ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فكل شيء هو موجود نشاهده حسّاً ونعلمه عقلاً فليس بهالك. فكل شيء وجهه ووجه الشيء حقيقته»[178]. فإذا كان وجه الشيء هو الظاهر فإنه هو حقيقته، وحقيقته هي في الخفاء. بدليل قوله «﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾، أي أظهر في الخفاء من السر كما قال: ﴿مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ يعني في الصغر وهكذا»[179]. لذلك كان الخفاء أقوى من السرّ في البُطون. فما فوق البعوضة لا يظهر للعيان، ولكنه موجود إذ له عين. أما النسب والإضافات فلا عين لها لأنها معدومة، ومع ذلك فهي ظاهرة في الوجود المضاف. وفي الإنسان يجتمع الظُهور والبُطون «فمن أعجب الأمور أن بالإنسان استتر الحقّ فلم يشهد. وبالإنسان ظهر حتى عُرف. فجمع الإنسان بين الحجاب والظهور. فهو المظهر الساتر»[180]. ويقول أيضاً: «فما نكون إلاّ في الوجود. وليس الوجود إلاّ هو، ولكنه ستر علينا ستر حفظ، ثم أظهرنا، ثم تعرف إلينا بنا، وأحالنا في المعرفة به علينا. فإذا علمنا بنا سترنا على علمنا به»[181]. ومع ذلك، فإن الظهور أساسه البُطون. «والظهور لا يكون إلاّ من بُطون لا عن بطون. وأعني بقولي: لا عن بطون، إن لم يكن ظاهراً ثم بَطُن ثم ظَهر عن ذلك البُطون، بل لم يزل باطناً ثم أظهره اللّه، فظهر لنفسه»[182].

استنتاج

ماذا يعني هذا؟ إنه يعني أننا أمام الوجود الحقّ وأمام الممكنات ثم أمام التوجّه. وهذه هي التي ظهرت. فالوجود الحقّ ظاهر لنفسه وظاهر للمُمكنات، عندما توجَّهت بفعل الإيجاد فظهرت بدورها كموجودات. غير أن ظهور الحقّ لا ينفي بُطونه، ولذلك قال بأن الظهور يكون من بطون، وليس عن بطون. ومن المعلوم أن أحرف الجر لا تنوب عن بعضها في الفلسفة. فأن يظهر شيء من شيء معناه أنه ظهر بإرادة، أما القول بأن الشيء ظهر عن، فهو ظهر بلا إرادة. ولقد علمنا أن الحقّ أراد أن يعرفه خلقه فأظهرهم. غير أن ظهور الإنسان هو تكوُّنه في الوجود،

(178) المصدر السابق نفسه.

(179) المصدر السابق نفسه.

(180) المصدر السابق، ج3، الباب 369، ص393.

(181) المصدر السابق نفسه.

(182) المصدر السابق، ج3، الباب 365، ص255.

وهذا التكوين حجاب. فإن ظهورنا إنّما لكي نعرفه بذواتنا، وإذا ما عرفناه صارت معرفتنا تلك حجاباً. فليس «العجب ممّا قلت هكذا خلقك، وإنّما العجب منك كيف لا تعرف ذلك. ليس العجب منك كيف لا تعرف ذلك، وإنّما العجب كيف أقول لك كيف لا تعرف ذلك. والحقّ ما عرفك، وأنت لا تعرف حتى يعرفك»(183). إننا، والحالة هذه، حُجُب على الحقّ، وأن خلف كل حجاب حجاب آخر. خلف كل ظاهر باطن هو ظاهر لباطن آخر. هكذا تحصل معرفتنا بالحقّ، وهي المعرفة التي شرع لنا.

غير أن العلاقة بين الظاهر والباطن، وإن كانت تنفي قيام وسط بينهما نظراً لشدّة القُرب ولشدَّة الظُهور التي تضعف معها الإدراكات، هي أيضاً علاقة تتعلّق بتقابلهما، إذ أن كل شيء في الظاهر يقابله أمر في الباطن، والعكس صحيح، وهما معاً سمّى الحقّ نفسه بهما، ولذلك قال بأنه ظاهر لا يَخفى وباطن لا يَظهر، ظاهر لا يخفى عن علم الحقّ بذاته وباطن لا يظهر لنا إلاّ بحجابه. يقول ابن عَرَبي: «ما يبطن أمر إلاّ ويظهر مقابله ولا يظهر أمر إلاّ ويبطن مقابله أبد الآباد، ولاسيما وقد تسمّى الحقّ سبحانه أزلاً بأنه الظاهر الباطن»(184). وهذا التقابل يعطي التقابل في الحكم: «فللظاهر حكم لا يكون للباطن من حيث ما قلت فيه باطن. .. وللباطن حكم لا يكون للظاهر من حيث ما قلت فيه ظاهر»(185). والسبب في ذلك هو أن الأحكام تتبع الأسماء، وأن لكلّ اسم مقاماً. فمقام الظاهر غير مقام الباطن، إذ الأوّل يُشير إلى مشاهدة الحقّ في الأسباب، والثاني يُشير إلى معرفة الحقّ عند النظر في النفس.

هناك أشكال أخرى كثيرة للتقاطب التكميلي بين طرفين يعكس الواحد منهما الآخر في الظهور، ويشكّل الطرف الآخر أصل الطرف الآخر في الغياب. إنها أشكال كثيرة يزخر بها فكر ابن عَرَبي الذي هو برزخيّ يسلك الطريق الوسطى ولا يميل كل الميل، لأنه لا يريد أن يجعل فكره مذهبيًا أو يتركه كالمُعلّقةِ. إنه فكر فلسفي يترك الباب مفتوحاً أمام إمكانات أخرى للقول، ما دام الوجود لا يتوقّف عن الظهور، وما دام الحب نفسه عشقاً للمعدوم، للذي سيأتي.

---

(183) ابن عَربي، كتاب التراجم، ضمن **رسائل ابن عَربي**، ص61.
(184) ابن عربي، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، ص136.
(185) ابن عَربي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص376.

الباب الثالث

ظهور الوجود:
الأعيان الثابتة والأسماء الإلٰهيّة

مُقدِّمة

لقد كان الهدف من سَفَرِ شيخ العارفين البدني في أصقاع العالم وكذلك سفره الرّوحي عبر التجربة والكتابة الإبداعية والمُعادة في الآن نفسه هو العودة بالعالم الحاصل في زمنه إلى الصمت الأصلي الذي عليه أن يفتتح السؤال الحقيقي للقضاء على النسيان الذي أخفته عنا اللغة الخادمة للعقل. النسيان الذي صنعته عقول الفقهاء والمتكلّمين. مع الصمت سيحصل الكلام الأصلي وستحصل البداية في طريق نداء الحقّ، نداء يقود إلى عين الجمع، إلى القرآن الكريم الذي يستعيد الأشياء الضائعة. أجل هي بداية لا تُدرك إلاّ بالقضاء على مختلف أشكال اللامبالاة التي تأتي من الأحكام المُسبقة وهي أحكام تتأسّس في وجودها على الاعتقاد أن الإنسان بقدراته الذاتية يستطيع أن يتجاوز هذا النسيان وذلك عندما يهتمّ بتشييد مذاهب، وهي مذاهب تقود إلى التنازع والتشاجر. والحال أن اللّه سبحانه قد نهى آدم عن القرب من ﴿هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ أو الأكل منها. وعند الشيخ الأكبر لا شيء مستقل بنفسه إذ كل شيء مرتبط بشيءٍ آخر. فالقول بالمذهبية مجرّد ادعاء من العقل الجاهل بوجوده وبوظيفته المتمثلة في تلقّي الحقائق لا في إنتاجها. لهذا الادّعاء جذور في الفلسفة السابقة على ابن عَرَبي وتلك التي أتت بعده. مع ابن عَرَبي تنتفي المذهبية، لأن فكره يقوم على وسائط وبرازخ، إلى الحدّ الذي يمكن وصفه بالفكر البرزخيّ. هذا أمر يمكن تبيّنه عبر هذا البحث بكامله. «فوحدة الوجود» عنده ليست مذهباً أو عقيدةً، إنّما هي قراءة للوجود باعتباره جامعاً للحقائق الإلٰهيّة والكونية، في وسط هو الإنسان باعتباره عين الجمع. كذلك هي

قراءة لسفر الأعيان الثابتة من العدم إلى الوجود، بمعيّة الأسماء الإلٰهيّة. الوجود هو أعيان وأسماء. ووحدة بينهما. غير أنها وحدة غير معطاةٍ لنا في المباشر. إنها غير أونتيكية، وإنّما هي أُنطولوجية بامتياز. ولذلك لا بُدّ من حفر مسارٍ نحوها، كي يتحقّق وجودنا نحن بها.

يتعلّق الأمر هنا أيضاً بفهم العلاقة بين اللّه والعالم بتعابير الوجود والأسماء الإلٰهيَّة. وإذا كانت هذه الأسماء تُطلق على اللّه، فإنها تُطلق على العالَم، لكن بطريقة مقلوبة، يلعب مفهوم البرزخ دوراً في هذا القلب. ويترتّب على ذلك أن الأسماء الإلٰهيَّة تنطبق على العالم ليس من حيث هي أسماء، إنّما من حيث هي صفات ونعوت. فالمفاهيم التي يفسّر بها ابن عَرَبي مفهوم العالَم تكشف عن آثار الأسماء الإلٰهيَّة. فالظاهر والباطن، مثلاً، يحيلان إلى الأمر والخلق، وإلى الجسم والروح، إلى الصورة والمعنى، إلى الأعلى والأسفل، إلى السماء والأرض، إلى اللطيف والكثيف، إلى الغياب والحضور، إلى ما فوق الحس والحس، إلى التنزيه والتشبيه، إلخ. كل هذه الأزواج تترابط فيما بينها، وكل طرف منها يرتبط بآخر، بحيث لا يأخذ معناه إلاّ في علاقته بالطرف الثاني. والذي يجمع بين الأطراف هو برزخ الخيال[1]. كذلك الاسم الأوّل والاسم الآخر ينطبقان على العالم من حيث إن له بداية ونهاية، وهكذا سائر الأسماء تكون لها توجّهات على الأشياء في العالم. لكن كيف سنفسّر ذلك؟ هناك أكثر من طريقة واحدة، نختار واحدةً منها فنقول:

عندما يقع الكَرْب الذي ينبع من ملاقاة الأضداد، من ملاقاة عالم السماء من جهة، والضيق الذي يحدثه غير المؤمن في المؤمن من جهة أخرى، يأتي نَفَس الرحمان لحلّ هذا الكَرْب الوجودي، وهذا الحلّ يحصل في الكلام. هذا ما تحكيه الموجودات عند من له القدرة على شمّ عَرْفِ الروائح التي تنبع من حركة الأشياء. فالموجودات كلمات اللّه التي لا تنفد. الكلام الحقيقي هو حل لعدد من الأمور التي تتجذّر في المكتسبات التي حصّلها الإنسان عندما سافر من صحته الأصلية نحو العلل والأمراض التي تطبعه في وجوده الاكتسابي.

كلمات اللّه ليست هي كلمات اللغة فهذه «تتشكّل عن نظم الحروف من

---

(1) انظر تحليلنا لبرزخ الخيال في هذا البحث؛ أيضاً: **الفتوحات المكية**، ج1، ص93.

النَفس الخارج من المُتنفّس المتقطع في المخارج»[2] أمّا كلمات الحقّ فتشير إلى سريان الحقّ في الوجود سريان الواحد في العدد، كما تشير إلى السَفَر الذي يحصل للاسم الرحمان من مرتبة العماء إلى العرش. مع هذا الاسم حصل سفر الأسماء الأخرى كي تعثر على أمثالها في الوجود المضاف. بفعل ما للنفس من أهميّة يكون للهواء ما يكون للماء فيما يتعلّق بالحياة. بدون الهواء يستحيل التواصل الاجتماعي وبدون الماء يستحيل أي نمو أو إنبات.

(2) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، الباب 198، ص390.

الفصل الأوّل

الأعيان الثابتة «ووحدة الوجود»

ما هو الموقع الذي يحتلُّه هذا المفهوم الأكبري ضمن فينومينولوجيا الغياب عند ابن عَرَبي؟ الكشف عن هذا الموقع يطرح مشكلة العلاقة بين الوجود والعدم في فكر الشيخ الأكبر.

1 ـ الأعيان الثابتة بين الوجود والعدم

يمكن القول إن مفهوم الأعيان الثابتة من وضع ابن عَرَبي، ويُشير هذا المفهوم إلى أن حقائق الأشياء وماهياتها قائمة منذ الأزل في الحضرة العلمية الإلٰهيَّة، وهذا المفهوم قد فصل القول فيه متصوّفة آخرون بعد ابن عَرَبي فضلاً عن شراح فكره[3]. بالاستناد إلى توشيهيكو إزوتسو يمكن الكشف عن بِنية هذا المفهوم، في علاقة هذه البِنية بالوجود في فكر ابن عَرَبي. ويمكن القول إن هذه البِنية تضمّ الطبيعة التوسطية لهذه الأعيان أعني بذلك قيامها كحقائق ثابتة في الأزل في العلم الإلٰهي، واستجابتها للظهور بمقتضى الأمر الإلٰهي، واستعدادها الذاتي للوجود حيث يظهر كل موجود بمقتضى ما هو عليه في الثبوت. وكذلك وجودها بين الضرورة والإمكان، فضلاً عن طبيعتها ككُليّات وكهِبَات من اللّه. يعني ذلك أن الأعيان الثابتة هي مُمكنات في حال العدم وموجودات في حال الظهور، وهي تحمل معها هذا العدم في الوجود. فنكون أمام ظواهر لها مظاهر في الوجود الحسي وهي حقائق محجوبة في الوجود الذهني[4].

(3) انظر: كتاب ابن عَرَبي، **الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي**، للدكتور محسن جاهانكيري، أُستاذ الفلسفة في جامعة طهران، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، ط1، 2003، ص383 وما بعدها.

(4) يقول عثمان يحيى عن الأعيان الثابتة: «هي الحقائق المعقولة أو الصور المعقولة للكائنات. إنها أول درجة من درجات التعيُّنات في طبيعة الوجود المطلق. وكلها تعيُّنات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية، بل هي مجرد قوابل للوجود. هي أشبه بالصور الأفلاطونية، وإن كانت تختلف عنها من بعض الوجوه. هي المرايا الأزلية للموجودات وهي على ما هي عليه من العدم. ما شَمَّتْ رائحة الوجود الخارجي لأنها ليست سوى =

إن الأعيان الثابتة لها طبيعة مزدوجة، إذ إنها فاعلة ومنفعلة[5]، من حيث كونها تتوسّط بين المطلق والنسبي، بين الغيب والشهادة، بين الذات وتجلّياتها. إنها منفعلة، من حيث هي قوابل وممكنات في الوجود الإلٰهي مستعدةٌ للتكوين وللإيجاد. وهي فاعلة، من حيث كونها تحديدية للعيني الظهوري، يعني ذلك أن الأعيان الثابتة هي الممكنات التي تتحقّق في ظاهرة العالم. وهي لا تتناهى. ولكن ما لا يتناهى لا يدخل في الوجود الثابت، بمعنى أن الوجود لا يستقرّ على حال، وإنّما هو ظهور مستمرّ لهذه الأعيان الثابتة في العدم.

إن الأعيان الثابتة ليست هي اللّه، لأنها ممكنات وليس الحقّ مندرجاً ضمن الممكن. يقول ابن عَرَبي: «اعلم أن العالم عبارة عن كُلّ ما سوى اللّه، وليس إلاّ الممكنات سواءٌ وجدت أو لم توجد. فإنها بذاتها علامة على علمنا أو على العلم بواجب الوجود لذاته وهو اللّه، فإن الإمكان حُكْمٌ لها لازم في حال عدمها ووجودها، بل هو ذاتي لها، لأن الترجيح لها لازم. فالمرجح معلوم، ولهذا سُمّي عالماً من العلامة، لأنه الدليل على المرجح فاعلم ذلك»[6]. إن الأعيان الثابتة ليست عدماً محضاً ولا وجوداً خالصاً. فهي ليست ما لا يمكن أن يوجد وما لا يمكن أن لا يكون موجوداً. إنها ممكنات والإمكان يرافقها في العدم وفي الوجود. ولذلك، فهي في باب الترجيح في باب الإذهاب والإتيان، وهذا الترجيح هو معلوم، والمعلوم أعمّ في الدلالة من الشيء. ومن المعلوم اشتُقّ العالِم. فكان العالم علامة، والعلامة هنا أعمّ. والأعيان الثابتة معلومة، غير مجهولة، وهي تتوسّط العدم والوجود.

وبخلاف الأعيان الثابتة، لا يتعلّق العدم بالوجود الحقّ، كما أن العدم الخالص لا يستقبل الوجود. «فالوجود المحض لا يقبل العدم أزلاً وأبداً والعدم المحض لا يقبل الوجود أزلاً وأبداً، والإمكان المحض يقبل الوجود لسبب ويقبل العدم لسبب أزلاً

= صور معقولة في العلم الإلٰهي». وتُسمّى بماهية الأشياء عند الحكماء والمعدوم المعلوم والشيء الثابت باصطلاح الأصوليين. انظر: هامش صفحة 21، من كتاب **التجلّيات الإلٰهيّة وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات**، تحقيق: عثمان يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1988.

(5) Isutsu, T. *Sufism and Taoism*, Permanent Archetypes, p.159.

(6) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، ص443.

وأبداً. فالوجود المحض هو الله ليس غيره. والعدم المحض هو المحال وجوده ليس غيره. والإمكان المحض هو العالم ليس غيره. ومرتبته بين الوجود المحض والعدم المحض فيما ينظر منه إلى العدم يقبل العدم وبما ينظر منه إلى الوجود يقبل الوجود»[7].

يكشف هذا القول عن الطبيعة التوسّطية للأعيان الثابتة، من حيث إنها قوابل للعدم وللوجود معاً. إنها تقبل الإيجاد existentiation. أي أنها تحضر في العالم كأعيان ثابتة في العدم وتكون موجودة في العالم بفعل الأمر الإيجادي. لكن وجودها في العالم ليس وجوداً خارجيًا ومرئيًا، إنها موجودات معدومة. فابن عَرَبي يميِّز في هذا السياق بين «لفظة وجود» بمعنى «الوجود الخارجي» وبين وجود هذه الأعيان في العلم الإلٰهي. إنها نماذج خالدة للظهور[8]. لكن هذا لا يعني أن هذه الأعيان مساوقة للوجود الإلٰهي ومشاركة له في الخلود، وإنّما هي معلومة له أبديًا. فالحقّ عالم بها أبداً. يقول ابن عَرَبي: «علم الحقّ بنفسه عين علمه بالعالم، إذ لم يزل العالم مشهوداً له تعالى وإن اتصف بالعدم، ولم يكن العالم مشهوداً لنفسه، إذ لم يكن موجوداً. وهذا بحر هلك فيه الناظرون الذين عدموا الكشف، وبنسبة لم تزل موجودة. فعلمه لم يزل موجوداً، فعلم العالم في حال عدمه وأوجده على صورته في علمه»[9].

إن الأعيان الثابتة قد ثبتت في العدم، وهذا هو قِدَمها، ولذلك فهي غير فاسدة، ولا متحرّكة، وإن الحقّ هو الذي أراد أن تكون هذه الأعيان غير فاسدة، إذ إنها تحديدات باطنية لوجود العالم.

2 ـ الأعيان الثابتة بمثابة ظلال

إن العالم أو ما سوى الحقّ ليس شيئاً آخر غير ظهور الأعيان الثابتة التي هي بمثابة ظل لنور الوجود الإلٰهي. وهذا الظل هو ما به ينسب الوجود إلى العالم. «فمحل ظهور هذا الظل الإلٰهي المُسمّى بالعالم إنّما هو أعيان المُمكنات»[10].

(7) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص426.
(8) Addas, C. *Ibn Arabi et Le voyage sans retour*, p.89.
(9) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص90.
(10) ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، «فص حكمة نورية في كلمة يوسفية»، ص101.

لذلك، فإن الوجود «الخارجي» لهذه الأعيان، هو وجود الظل، وليس وجوداً مستقلاً عن النور الإلٰهي. ولا يكون الظل موجوداً إلاَّ بوجود النور. «فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور»[11]. غير أن الظل يكون مُدرَكاً في الحس. ولا يُدرَك إلاَّ بالنور. فضلاً عن ذلك، يحمل الظل خفاءً وغيباً ويميل إلى السواد نظراً لبُعد المناسبة بين الحقّ وبين الأعيان الثابتة. هذا يعني أن الأعيان الثابتة هي ظاهرة بالمعنى الفينومينولوجي، إذ إن نمط عرضها يكشف عن أنها مؤشر على غيرها، كما أنها قد تكون مُضلِّلة، إذا نسبنا الوجود الذي لها إليها. فالظل يُخفي النور الذي به يكون موجوداً. لذلك فإن وجود هذه الأعيان، مثل وجود الظلال، إنّما هو وجود معدوم، إذ إن «أمر الخلق مع الحقّ كالقمر مع الشمس في النور الذي ظهر في القمر. وليس في القمر نور من حيث ذاته ولا الشمس فيه ولا نورها. ولكن البصر كذلك يدركه. فالنور الذي في القمر ليس غير الشمس. كذلك الوجود الذي للممكنات ليس غير وجود الحقّ كالصورة في المرآة»[12].

3 ـ معدوميّة الأعيان الثابتة

إن معدومية الأعيان الثابتة تجعل هذه الأعيان معقولةً لا موجودةً وأن وجودها يكون بالقُوّة لا بالفعل. تماماً مثلما يكون الظل المنسوب إلى الشخص قائماً في الشخص، وإن كان مرئيًا في الحس. لكن هذا لا يعني أنها غير موجودة بشكل مطلق، فهي ـ كما قلنا ـ ليست عدماً محضاً. ولا وجوداً متحقّقاً. في الخارج. إنها على العكس من ذلك حقائق في العلم الإلٰهي. لكنها لا توجد في العلم الإلٰهي بنفس الكيفية التي توجد بها المفاهيم في العقل الإنساني، لأن هذه نتيجة عمل تجريدي يكون محدوداً بالزمان والمكان، وهي توجد في العلم الإلٰهي بمثل وجود الأسماء الإلٰهيّة في الذات الإلٰهيّة إنها نماذج خالدة للظهور. ليس لها تحديد زماني ومكاني.

إن الأعيان الثابتة هي مُمكنات لا تمتلك أبداً وجوداً يخصُها ولذلك لا تخرج أبداً من الثبوت. ووجودها في الظهور هو انعكاس لوجودها في العلم الإلٰهي.

---

(11) المصدر السابق، ص103.

(12) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص396.

فظهورها هو لباس Atour وهذا اللباس هو توارٍ وانسحاب Dètour et retrait[13]. لأن عين الوجود هو وجود الحقّ لا غيره، ولأن الموجودات لا تعثر في أنفسها إلاّ على الوجود الإلٰهي الذي يظهر فيها لذاته تبعاً للكنز الخفي. «وهذا يدلك على أن العالم ما هو عين الحقّ، وإنّما هو ما ظهر في الوجود الحقّ، إذ لو كان عين الحقّ ما صح كونه بديعاً كما تحدث صورة المرئي في المرآة»[14]. فالوجود الحقّ لا يظهر بذاته، وإنّما يظهر في الموجودات من حيث هي لباس محتجب.

إن صورة المرئي في المرآة ليست هي عين المرئي، وإنّما هي حصيلة نظره في المرآة. والعالم هو ظهور في الوجود الحقّ. فهو مرآة. كما أن الأعيان الثابتة إنّما هي حصيلة نظر الوجود المحض في العدم المحض، الذي به صار هذا العدم معدوماً.

4 ـ شيئيَّة الثبوت أو المعدوم

من المدهش أن يبدأ ابن عَرَبي موسوعته الصّوفية بالقول التالي: «الحمد للّه الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدّمه»[15]. يعني أن اللّه هو الذي أوجد الأشياء وأعدم العدم. وهو أمر يثبته ابن عَرَبي عندما يتحدّث عن الإنزال الإلٰهي، أي إخراج الأشياء من خزائن الجود الإلٰهي: «وهو قولنا في أوّل خطبة هذا الكتاب الحمد للّه الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه. وعدم العدم وجود»[16].

إن العدم نفسه يحتاج إلى من يجعله أن يكون معدوماً كي يكون موجوداً في الأذهان وفي الأعيان. والوجود الحقّ الذي هو اللّه هو الذي أوجد الوجود وأعدم العدم. فالعدم موجود من حيث ما هو معدوم. في هذا يكون العدم متميّزاً ولكنه لا يلبس حُلّة الوجود، غير أنه فيه تقوم الممكنات قبل أن تظهر في الوجود المضاف وفيه تكون في حال الثبوت. والثبوت حاصل في الحقيقة عن القبضة

---

(13) Heidegger, M. *Question* 1, *contribution à la question de l'être*. Tr. Costas Axelos et autres, Tel Gallimard, 1968, p.226 et suiv.

(14) ابن عرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص316.

(15) المصدر السابق، ج1، ص2.

(16) المصدر السابق، ج1، ص281.

الإلهيّة. لا يعني الثبوت توقّفاً وانتهاءً وحصراً إنّما هو طاعة وعبودية المعدومات واستعدادها لاستقبال الإيجاد من الخالق كي تكون وهي الآن تتكوّن باستمرار. كل توقف يدلّ على عجز من الأصل. فالحقّ سبحانه نظراً لكونه المتصف بالوجود الحقّ، رجّح الوجود على العدم. فتوجّه أمره الإيجادي إلى المعدومات وهي قد ثبتت في العدم بفعل وجود الوجود، فكانت مطيعةً ومستعدةً لتلقي هذا الأمر الإيجادي، فخرجت من العدم مع بقائها ممكنات حاملةً في وجودها الماهوي قابليّة الرجوع إلى العدم، فكان وجودها ظهوراً يحجب عنها وجودها العدمي. وفي هذا يتمتّع الإنسان بوضع خاص وهو أنه نظراً لكونه جامع الحقائق الكونية ولكونه موجوداً على الصورة حصل لديه الوعي بالأصل. وهذا ما سيدفعه نحو بناء معرفة تساعده على السفر من الظهور والحضور نحو البطون والغياب. ومن هذا السَفَر يجني ثمار العبودية والافتقار إلى الحقّ. فلقد أوقف الحقّ سبحانه وجود الموجودات «على توجُّه كلمه»[17].

الموجودات التي هي في حقيقتها ممكنات وفي أصلها معدومات هي أيضاً كلمات. فاستحقّ الوجود المضاف أن يكون كتاباً منشوراً يقرؤه أهل اللّه بالحال لا باللفظ. اللفظ محدث وله وجوده في المضافات أما الحال فلقد حصل مع نداء الحقّ عند الإيجاد. فكان الكلام مع الحال ذِكراً. وهذا الذِكر لا يكون فعلاً من أفعال الذاكرة التي تستفيد موادها من تخوم الموجود، إنه ليس تذكُّراً لما كانت تعيشه النفس الإنسانية وتعرفه قبل أن تخرج إلى العالم على طريقة الفَهْم الأفلاطوني، وإنّما يستحضر الأمر القديم الذي سمعه عند الإيجاد في غياب فكرٍ ووعيٍ ومُشاهدةٍ. فالحقّ سمح للموجودات بأن تظهر بعضها لبعض في الإنسان. لم يظْهِر الحقّ الموجودات في الوجود المضاف فحسب وإنّما أظهر نفسه فيه أيضاً. لكن كيف ظهر؟ لقد ظهر باطناً، لكنه سبحانه ما بطن وما ظهر. لقد «ظهر سبحانه وظهر وأظهر وما بطن ولكنه بطن وأبطن[18]». لقد ظهر الحقّ لمن يعلم واختفى عن الغافلين. وظهور الموجودات هو حجاب على ظهوره. فانظر الظهور كيف يكون حجاباً على الظهور. فليس وجود الأشياء إلاّ ظهورها في ظهوره. وقوة

---

(17) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، «خطبة الكتاب»، ص41.

(18) المصدر السابق نفسه.

ظهوره حجاب عليه فما أشدّ الظهور وما أبعدنا عن الشعور به إلاّ قوة حضوره وقربه. فهو أقرب إلينا من حبل الوريد لكن لا نشعر بذلك؛ لأن «من اشتد ظهوره في نوره... تضعف الإدراكات عنه فيُسمّى ذلك الظهور حجاباً»[19].

إن أصعب ما يمكن أن نواجهه عندما نفكّر هو ما يعتبره فكرنا واضحاً وبديهيًّا، ما نعتبره نصاً، لأنه في هذه الحالة نضعه خارج منطقة الفحص والانتباه. تتأسّس هذه الصعوبة على النقص الذي في طبيعة الفكر ويتمثّل في كونه ينصرف نحو الانشغال بوجود غيره دون أن ينعكس على نفسه ليرى الطريق مرسوماً أمامه يقوده نحو الحقّ. هذا الطريق هو الذي تحجبه عنا قوة الظهور. وهي التي لا يتمكّن العقل من حفر مسارٍ فيها كي يتحقّق من حدوده، إنه لا يتمكّن من ذلك نظراً لغيابه عن الحكمة المتمثّلة في التواضع. إنه يفتخر بأدلته فيمنعه هذا الافتخار عن مشاهدة عجزه المتمثّل في عدم إدراك الحقيقة المنتشرة والمبسوطة أمامه. ينبغي إذن خوض تجربة مكافحة تقهر حجب الأكوان وحجب القوى الإدراكية وحجاب اليقين المباشر كي نتحقّق من ظهور الحقّ في الوجود المضاف.

معضلة مشاهدة ما يظهر في الظهور لا تقوم في الوجود وإنّما في المعرفة، ولذلك ينبغي إعادة النظر في المعرفة إعادة جذرية تتعلّق بإمكانها وحدودها، ومن ثُمَّ رسم مجالات أخرى جديدة نابعة من تجربة الإنصات إلى الوجود مع ما يحمله هذا الإنصات من تقنيات للسير نحوه.

لم يكن فعل الإخراج الوجودي إلاّ رفع حجاب العدم عن المُمكنات لترى أعيانها ولم تكن هذه الأعيان نفسها إلاّ حُجُباً مضافةً تحول دون رؤية الأسماء الإلٰهيّة واختصاصاتها في الوجود. فما كان من الإنسان إلاّ أن يتعبد. ومن البيّن أنه لا يعبد إلاّ ما هو أوّل، وليس ما هو ظاهر. ومن هنا يبطل كل من يعبد شيئاً ظاهراً. والباطن من حيث هو هدف العارف يقوّي الوعي بوجود الباطن في الظاهر محجوباً فينتبه كي لا يسقط في مهبّ جعل الحُجُب طُرُقاً تستحق أن تُعبد.

5 ـ مفهوم الشيء في شيئيّة الثبوت

إن مفهوم الشيء يشمل الموجود والمعدوم، فنكون أمام مفهوم شيئيّة

(19) **رسالة الأنوار**، ضمن **رسائل ابن عربي**، حيدر آباد الدكن، ص2.

المعدوم المعتزلي. ويمكن ربط هذا المفهوم بالآيتين ﴿لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾و ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾. وكذلك بقول ابن عَرَبي «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها». إن مفهوم الشيء في الآية الأخيرة يفيد أنه شيء يسمع كلام اللّه ولذلك فهو ليس بعدم خالص. في حين أنه في الآية الأولى يفيد عدم وجوده تحت أية علاقة[20]. غير أننا نُسجّل هنا ملاحظة على هذا الفَهْم. فإذا كان العلّامة شودكيفيتش قد ركّز على مفهوم الشيء في هاتين الآيتين، ليعتبر هذا المفهوم في ﴿لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ خارج أية علاقة، فإن هذا الشيء الذي لم يكن مذكوراً لا يعني أنه لم يكن معلوماً، أي أنه لم تكن له علاقة بالعلم الإلٰهي. وإنّما يعني فقط أنه لم يدخل بعدُ في علاقة اجتماعيّة تربطه بغيره من الأشياء الأخرى. لذلك ينبغي التركيز على فعل التكوين في الآيتين ﴿لَمْ يَكُن﴾ و ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾. فالذي لم يكن، هو معلوم، غير أنه ليس مذكوراً أي لم يلبس بعدُ حُلّة الوجود. ولم يتميَّز بعدُ عن غيره. وكذلك الذي يكون، هو معلوم إلاّ أنه متميّز عن غيره بفعل خروجه إلى الوجود. هذا يعني أن الظهور أو ما يكون مذكوراً هو ما يتميَّز به شيء عن آخر. وما يتميَّز به هو ما يجعله شيئاً مذكوراً. فإذا أردنا أن نجعله مذكوراً أمرناه بأن يكون موجوداً. أي أن يذكره غيره.

6 ـ ما معنى (سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها)؟

لكن كيف نفهم قول ابن عَرَبي: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها». والجواب هو أن النصّ المذكور أعلاه يثبت أن العالم ليس هو عين الحقّ. بالتالي نتساءل: ما هي دلالة العين ضمن فينومينولوجيا الغياب؟ لقد أُسيء فَهْم هذا القول الأكبري من طرف الكثيرين الذين اتهموا الشيخ الأكبر بالكفر والزندقة وبالقول بوحدة الوجود التي تجمع بين الضفدعة واللّه تعالى اللّه عن ذلك عُلوًا كبيراً. لنستمع إلى قول ابن عَرَبي التالي وهو قول يثبت فيه أن الحقّ سبحانه غير مقيّد حتى بالإطلاق وما بالك أن يتقيّد بشيء: «وأما الأمر في نفسه فغير منعوت بتقييد ولا إطلاق بل وجود عام. فهو عين الأشياء وما الأشياء عينه. فلا ظهور

(20) Chodkiewicz, M. *Les illuminations de la Mecque*, Albin Michel, 1997, p.31-32.

لشيء لا تكون هويته عين ذلك الشيء. فمن كان وجوده بهذه المثابة كيف يقبل الإطلاق أو التقييد. هكذا عرفه العارفون. فمن أطلقه فما عرفه ومن قيّده فقد جهله»[21].

قد يُعيدنا هذا النص إلى قضيّة التشبيه والتنزيه، وهذا أمر مبرّر. لكن ما يهمنا منه هو تأكيده على أن الحقّ هو عين الأشياء من دون أن تكون الأشياء عينه. وهو ما يؤكّده قوله «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها» ولم يقل هي عينه. إذ كيف للشيء الذي هو في حقيقته لم يكن مذكوراً ولا موجوداً أن يكون هو عين الحقّ؟ كيف يمكن أن يكون المعدوم هو عين الوجود؟ يقول ابن عَرَبي: «العالم عدم والعدم عين المعدوم لا أن العدم أمر زائد على المعدوم... بل العدم نفس المعدوم»[22]. فكيف تكون الأشياء هي عين الحقّ وهي معدومة؟ كيف يكون هو عينها بالمعنى الذي تكون فيها عين الحقّ عين الأشياء وهي معدومة؟ تعالى اللّه عن ذلك عُلوًّا كبيراً، وترفَّع ابن عَرَبي عن مثل هذا الفَهْم التافه.

ما يكون مسيئاً عند تحليل قول مثل هذا هو التركيز على مفهوم محدّد منه وهو «العين» وعدم الانتباه إلى مفاهيم أخرى داخله مثل «سبحان» و«أظهر». إن «سبحان» يرتبط بالسبوحية التي هي تنزيه عقلي مجرّد يقول بالانفصال، وهذا التنزيه يخالف أن تكون الأشياء مطابقةً للحق سبحانه. كما أن «أظهر» هو فعل له علاقة بالعطاء والوهب والامتنان. **ويترتّب على ذلك حصول علاقة تبعية الأشياء لعينها، وليس تبعية العين لأشيائها**. بل هناك من الباحثين من يركّز على هذا القول ليثبت وحدة الوجود التي يعتبرها عقيدة ابن عَرَبي. من ذلك قول عفيفي التالي: «يصرّح ابن عَرَبي بهذه العقيدة في عبارات قوية وجريئة لا مواربة فيها». من ذلك قوله «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»[23]. هل نتفق مع هذا التحليل الذي يقدّم نفسه باعتباره لا يرقى إليه شك؟ هل هناك تحليل لا يقبل تحليلاً آخر؟ وهل يمكن القول بأن ابن عَرَبي يقول بعقيدة وهو الذي يقول بأنه يعقد كل العقائد؟ هل يمكن القول بأنه يضيف عقيدة إلى العقائد الأخرى وهو الذي يرفض التقييد؟

---

(21) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 369، «الوصل 10»، ص385.

(22) كتاب **الأزل**، حيدر آباد الدكن، ص7.

(23) أبو العلا عفيفي، **الثورة الروحية في الإسلام**، دار الشعب، بيروت، بدون تاريخ، ص177.

بناءً على تحليلنا الذي نعتبره قابلاً للتأويل نقول: ليست هناك وحدة بين الشيء وعينه، بل إن الشيء يحجب عن نفسه عينية وجوده. إنه حجاب على نفسه. تماماً مثلما يكون الموجود حجاباً على الوجود، والمظهر حجاباً على الظاهرة، والظاهرة حجاباً على ظاهريتها، والعين الثابتة ظلاًّ يحجب عنها نور وجودها.

ويفسّر الجامي «مفهوم العين» في القول الأكبري التالي: «لمّا شاء الحقّ سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى... أن يرى أعيانها»[24]، بأنه يُشير إلى رؤية أعيان الأسماء (وليس أعيان الأشياء) في مرتبة الواحدية من حيث هي متمايزة بعضها عن بعض، ورؤية عينه باعتبار الأحدية حيث الأسماء لم تكن متمايزة عن بعضها بعضاً[25]. كما نجد عَبد الكريم الجيليّ يفهم تجلّي الحقّ بأعيان المظاهر بأن هذا التجلّي هو عين المظهر وهو «أوّل مجالي الصفة الواحدية»، ويعتبر هذا التجلّي منظراً «لا تعمُّل للعبد فيه، بل بمحض الجذبات الإلٰهيّة». ويستشهد بقول الجُنَيد التالي: «المحدث إذا قورن بالقديم لم يبق له أثر»[26]. هذا يعني أن عين الأشياء ليست عيناً مُشاهدةً في مستوى الحس، وإنّما هي أثر أعيان الأسماء بعد أن كانت متمايزة في حضرة الواحدية.

يترتّب على ذلك أن الحقّ، إن كان هو عين الأشياء، فإن هذا يعني أن الشيء ليست له عينه من حيث هو شيء، وإنّما له هذه العين من حيث هو أثر ومظهر، فلا تكون الأشياء هي عين الحقّ. يقول ابن عَرَبي: «ولقد نبّهتك على أمر عظيم إن عقلته. فهو عين كل شيء في الظهور، ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء أشياء»[27]. أن يكون الحقّ عين الأشياء، لا يعني

(24) **فصوص الحِكَم**، «فص حكمة إلٰهية في كلمة آدمية».

(25) **شرحُ الجاميّ، المُلاّ عبد الرحمن بن أحمد بن محمد، على فصوص الحِكَم للشيخ الأكبر ابن عَرَبي**، ضبطه وصحّحه: الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص50. يشرح الجاميّ «مفهوم الفص» بأنه خلاصة الشيء وزبدته. نفسه ص49، في حين أن محمود الغراب يقول بأن «المناسبة في تسمية الفص هو أن آدم عليه السلام خُلق على صورة الحقّ». انظر: **شرح فصوص الحِكَم**، تحقيق وجمع وتأليف: محمود الغراب، ط2، دمشق، 1995، ص20.

(26) عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي، **المناظر الإلٰهيّة**، ويليه **شرح مشكلات الفتوحات المكيّة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص22.

(27) نقلاً عن عبد الكريم الجيلي، كتاب **الإسفار عن رسالة الأنوار**، ص32.

أنه والأشياء هُويّة واحدة تعالى عن ذلك عُلوًّا كبيراً، وإنّما هو أصلها في الظهور. فعين الشيء ليس هو ذات الشيء، إذ الأشياء في ظهورها ليس هو ظهوراً لماهياتها وإنّما هو فقط شعورها بهذا الظهور، وهو ظهور حادث. ومن ثُمَّ، فإن عين الشيء هو أصله، وأصله هو وجوده في العلم الأزلي. أما الأشياء في ظهورها الخارجي فهو إدراكها لوجودها وهو ما به تنفصل بعضها عن بعض. ولذلك، لا يكون في الوجود قبح وإنّما القبح قد يكون في الشيء من حيث هو شيء. والشيء لا يكون شيئاً إلاّ من حيث علاقته بشيء آخر. فلا يكون القبح حاصلاً إلاّ من العلاقة بين الأشياء. وليس في الوجود قبح. بل فيه رحمة بدليل قول ابن عَرَبي التالي: «فإن الوجود رحمة في حقّ كل موجود»[28]. من ذلك، مثلاً، أن الخنزير ليس قبيحاً بالنظر إلى وجوده، لأن اللّه هو الذي أوجده. وإنّما هو قبيح بالنظر إلى علاقته بغيره. أي بالنظر إلى شيئيّة ظهوره التي يتميّز بها في علاقته بغيره. أما بالنظر إلى عدمه فهو عين ثابتة. وإذن، فإن عين الشيء ليس هو وجوده. يقول ابن عَرَبي: «وأما مذهبنا فالعين الممكنة إنّما هي ممكنة لأن تكون مظهراً لا لأن تقبل الاتصاف بالوجود فيكون الوجود عينها. فليس الوجود في الممكن عين الموجود بل هو حال لعين الممكن به يُسمّى الممكن موجوداً مجازاً لا حقيقة، لأن الحقيقة تأبى أن يكون الممكن موجوداً. فلا يزال كل شيء هالك. كما لم يزل لم يتغيّر عليه نعت، ولا تغيّر على الوجود نعت. فالوجود وجود والعدم عدم»[29].

ويترتّب على ذلك أن القول: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»، يصير مفهوماً. ولا يُشير إلى وحدة الوجود المُفترى عليها. ما يؤكد تحليلنا هذا هو الفرق الذي يقيمه ابن عَرَبي بين عين الحقّ وصورته. لنستمع إليه يقول:

فالعينُ واحدةٌ والحكمُ مختلفٌ والقائلونَ بذا قومٌ لهم نَظَرُ
اللّه أعظمُ أن تُدرى مقاصِدُهُ في خَلْقِهِ بل له الآياتُ والعِبرُ
جَلّ الإلٰهُ فلا عقلٌ يحصّلُهُ وعزّ قدراً فما يحظى به بشرُ
لكنْ له صُورٌ فينا مُحَقّقةٌ جاء الخطابُ بها في ضمنها صُوَرُ

(28) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص281.
(29) المصدر السابق، ج2، ص99-100.

تعنو لصورةِ من يُعزى له صُوَرٌ فما ترى صُوراً إلاّ لها سُوَرُ[30]

ما يؤكّد هذا التحليل أيضاً هو أن ابن عَرَبي يميّز بين العين والوجود. فالشيء يكون موجوداً بالوجود. وعندما يكون موجوداً تكون له «عين شيئيّته»، لأنه لو سلّمنا بأن «عين» الشيء هو وجوده لكان هناك وجود قبل الوجود. يقول عبد الرزّاق القاشاني: «كل شيء موجود بالوجود. فعينه غير وجوده، فلم يكن وجوداً. وإلاّ فإذا وجد كان للوجود وجود قبل وجود وجوده. والوجود بذاته موجود، فوجوده عينه، وإلاّ لكان ماهيته غير الوجود، فلم يكن وجوداً. وإلاّ فإذا وجد كان للوجود وجود قبل الوجود. وذلك محال. فالوجود بذاته واجب أن يوجد بعينه لا بوجود غيره، وهو المقوّم لكلّ وجود سواه، لأنه موجود بالوجود، وإلاّ لكان لا شيئاً محضاً»[31]. نعثر هنا على الاختلاف الأُنطولوجي بين «عين» الشيء ووجوده. أو بين الموجود والوجود. فالعين موجودة بالوجود الذي يختفي في الأعيان. ولو كان الوجود هو الموجود لكان في حاجة إلى وجود يجعله موجوداً. فالوجود هو أصل الموجود. وهو أصل الأعيان. نقول بعبارةٍ أخرى، إن الأعيان متنوّعة ومتميّزة غير أنها تتّحد في حقيقة الوجود. ووجود الأعيان هو أساس «الكثرة في الواحد»[32]. فضلاً عن ذلك، أن التغيُّر يطال الأعيان، والحقّ سبحانه لا يتغيّر في ذاته. «وأعيان الممكنات في شيئيّة ثبوتها مشهودة للحق غيباً. وأعيان هذه الصور الظاهرة في الوجود الذي هو عين الحقّ أحكام أعيان الممكنات من حيث ما هي عليه في ثبوتها من الأحوال والتنوع والتغيير والتبديل تظهر في هذه الصور المشهودة في عين الوجود الحقّ. وما تغيَّر الحقّ عمّا هو عليه في نفسه»[33].

ليست الأشياء هي عين الحقّ وإنّما هي ظاهرة في الوجود الحقّ. وهذا الوجود واحد لا يتبدّل. والأشياء تتبدّل. الوجود واحد والموجودات متنوّعة. فأين وحدة الوجود؟ لكن ما الذي تستفيده الأعيان الثابتة من ظهورها ومن شمّها لرائحة الوجود؟

---

(30) ابن عَرَبي، **الإسفار عن نتائج الأسفار**، ص84-85.

(31) القاشاني، **شرح فصوص الحِكَم**، ص4.

(32) للمزيد من التفاصيل، انظر: **شرح الإشاني على فصوص الحِكَم**، ص25.

(33) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، ص19.

إن الحقّ هو عين الأشياء لكن الأشياء لها «أعيانها» التي تحجب وجودها عن الصّورة. يعني ذلك أنه ينبغي التمييز بين العين بالمفرد والأعيان بالجمع، تماماً مثل التمييز في الرؤية بين البصر والأبصار وذلك في الصورة المكافحة. فالعبد الذي أحبه اللّه يبصر ببصر الحقّ بخلاف الأبصار. لذلك يتمُّ الحديث عن الأعيان الثابتة وعن أن لكلّ موجود عينه الثابتة. أي نكون في مجال الكثرة. ولا يمكن أن نرى الواحد بالكثرة. ولا أن نرى العين بالأعيان. يقول ابن عَرَبي: «كذلك أعيان العالم لا يقال: إنها عين الحقّ ولا غير الحقّ، بل الوجود كلّه حق»(34).

إن الأعيان هو ما فيه تتبدّى الممكنات كي تلبس حُلَّة الشيء. فليست الأعيان هي الماهيّة، وإنّما هي محض ظهور. هذا الظهور للأعيان نابع من الأمر الإيجادي «كن». هذا الأمر جامع لكلّ الأوامر في عالم الخلق وهو يقوم مقام لفظة «فعل» في الأوزان. لذلك فإن العالم هو حصيلة قصد. وهذا الإخراج أو الإيجاد الذي صيغ في الكلام الإلٰهي «كن» ظهر في نفس الرحمان وظهر الكون في العماء. لكن الكون كما قلنا هو كلمات اللّه لأن الكون في النفس حاصل من حيث هو أمر، وفي العماء قائم باعتباره خلقاً فالخلق بدأه الحقّ في العماء(35).

إن الأعيان الثابتة كما يقول ابن عَرَبي «موجودة للّه غير موجودة لأنفسها. فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم، وبالنظر إلى كونها عند اللّه في هذه الخزائن هي موجودة عن عدم العدم وهو وجود»(36). إنه بالنظر إلى أن الأعيان الثابتة عند اللّه وليس من اللّه أو عن اللّه هي وهب منه ولكنها موجودة عن العدم. الذي عدمه الحقّ وأوجده عدماً. ومن هنا يبطل قول الشيخ ابن تَيميَّة وأتباعه الذي يعتبر الأعيان الثابتة حُجّة على أن ابن عَرَبي يعلِّم أتباعه أُطروحة قدم العالم(37)، بدليل أن هذه الأعيان الثابتة غير موجودة لأنفسها كي نصفها بالقدم. بل وليست من باب الممكن لنفسه وإنّما لها الاستعداد لقبول الوجود والخروج من الثبوت. الذي

---

(34) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 371، ص419.

(35) انظر: تحليلنا لمراتب الوجود وعلاقة الأسماء بالأشياء في هذا البحث.

(36) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص281.

(37) انظر: هامش صفحة 287-288. من Chodkiewicz, M. *Les illuminations de la Mecque, Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz.*

هو نمط حضور هذه الأعيان في العلم الإلهي. وثُبوت الأعيان في العلم الإلهي ليس يعني أن لها وجوداً مساوقاً لوجود الحقّ سبحانه. فمساوقتها للوجود الإلهي إنّما هي تعلّق لا وجود. يقول ابن عَرَبي: «للممكنات من حيث إن لها **أعياناً ثابتة لا موجودة** متساوقة لواجب الوجود في الأزل. كما أن لنا (لها) تعلّقاً سمعيًا ثبوتيًا لا وجوديًا بخطاب الحقّ إذا خاطبنا. وأن لها قوة الامتثال. كذلك لها جميع القوى... كل ذلك أمر ثبوتي وحكم محقّق غير وجودي وعلى تلك الأعيان»[38]. وإذن، فإن الثبوت للأعيان وليس لها الوجود، إذ إنها موجودة للّه لا لأنفسها. نقول بعبارةٍ أخرى: ينبغي التمييز بين ثبوت الأعيان وبين وجودها. فثبوتها عدم إضافي أو لا وجود نسبي. ووجودها هو غياب عن نفسها وحضورها للحق. والإيجاد هو الذي أظهرها في الخارج. وبالإيجاد تعرف ما هي.

إنّ الممكنات في فكر ابن عَرَبي، لا تمتلك لنفسها وجوداً وهي لا تخرج أبدا من الثبوت حتى ولو لبست حُلَة الوجود، إذ العدم يرافقها على الدوام، «لأن عين الممكن ما زال في شيئيّة ثبوته ما له وجود»[39]. و«لأن الممكن يستحيل عليه الوجود أزلاً. فلم يبق إلاّ أن يكون أزلي العدم»[40]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أن «واجب الوجود لنفسه لا تعلّق له بالعالم لذاته، وإنّما كان التعلّق من حيث أعيان الممكنات، لأنها تطلب نِسَباً تظهر بها عينها. وما ثمّ موجود تستند إليه هذه النسب إلاّ واحد وهو اللّه الواجب الوجود لنفسه»[41].

نفهم من هذين القولين ما يلي: إن العدم يرافق الأعيان الثابتة في الوجود، ولذلك ليس لها وجود تستقلّ به. فوجودها هو تجلّي الحقّ في صور أحوال الممكنات[42]. وهذا الوجود المتجلّي هو نور الحقّ الظاهر في صور الكائنات[43]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن النسب التي بها تظهر أعيان الممكنات هي

---

(38) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، الباب 371، الفصل الأول، ص429.

(39) المصدر السابق، ج4، ص312.

(40) المصدر السابق، ج3، ص255.

(41) المصدر السابق، ج4، ص314.

(42) ابن عَرَبي، **كتاب المعرفة**، «المسألة 91»، ص86.

(43) المصدر السابق، «المسألة 92»، ص86.

نسب عدمية، يعني أن ليس لها وجود عيني. يُضاف إلى ذلك أمر آخر وهو: أن الوضع الأُنطولوجي للممكن هو الذي يجعلها تنتقل من العدم الإضافي إلى وجود نسبي تتحلّى به وتلبسه[44]. هذا الوضع الأُنطولوجي للممكن دفع ابن عَرَبي إلى مناقشة هذا المفهوم عند الفلاسفة، على اعتبار أن الممكن ليست له القدرة على أن يكون ممكناً بذاته.

(44) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص47، ص193، وج2، ص54؛ ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، ص76.

الفصل الثاني

عودة إلى مناقشة ابن عَرَبي للفلاسفة: حول مفهوم المُمكن بذاته

بناءً على هذا التصوّر ينتقد ابن عَرَبي مفهوم الممكن بذاته عند الفلاسفة الذين يقابلونه بمفهوم الواجب لذاته. يقول ابن عَرَبي: «وإذا كان الواجب واجباً بنفسه والممكن ممكناً بنفسه، ولا قدرة له على إمكانه، لأن له المعيّة لا التبعيّة بعد المعيّة وهذا تناقض. لأن واجب الوجود عندكم علّة لا فاعل بالاختيار. فكيف وجب وجود الممكن وهو بمعنى المعيّة حتى صار بمعنى التبعيّة، والبارئ تعالى علة لا فاعل على الاختيار. وهذا يؤذن بقِدم العالم وأنه مع واجب الوجود»[45].

إن ابن عَرَبي في هذا النصّ يرفض التناقض، وينفي أن يكون اللّه علة وأن يكون هناك شيء اسمه الممكن بذاته. فلو كان ممكناً بذاته لكانت له القدرة على إمكانه. بالتالي أمكن أن تكون له أيضاً القدرة على وجوبه. فنكون أمام قديمين، لأن «قولهم بوجوبه بعد إمكانه تلبيس»[46]. يعني ذلك أن الفلاسفة يقولون بأن الممكن بذاته يحتاج إلى علة تنقله إلى الوجوب ـ كما هو واضح في العرض الذي نقدّمه في هذا البحث عن التصوّر الفيضي عند الفارابي ـ أي أنه يكون تابعاً للوجوب بذاته تبعية المعلول لعلته. وهذا أمر يقود إلى القول بقِدم العالم أي أن الممكن بذاته هو قديم بإمكانه. وهو قول لا مبرّر له في فكر ابن عَرَبي. على الرغم من أن البعض يعزو هذا القول إليه عند فَهمه للأعيان الثابتة. إن ابن عَرَبي يتحدّث عن المعيّة لا عن التبعيّة. فالحقّ مع كل شيء ولا ينعكس الأمر، أي أن الممكن ليس مع واجب الوجود. فأين وحدة الوجود؟

يضاف إلى ذلك أن الممكن بذاته لا يمكن أن يصير واجباً بغيره وهو بذاته ممكن، لأن انتقاله من الإمكان إلى الوجوب يعني أنه قادر على أن يوجب الوجود لذاته، وأن تكون له القدرة الذاتية على الانتقال، أي تكون لديه القوة على

(45) ابن عَرَبي، **شجون المسجون وفنون المفتون**، ص69.

(46) المصدر السابق نفسه.

الوجود. يقول ابن عَرَبي: «فمن المحال أن ينتقل الممكن إلى الوجوب، فذلك تغيّر من ذاته بذاته موجب الوجود لذاته. وهذا خلف»[47]. وإذا كان المُلَّا صدرا الشيرازي، وبالرجوع إلى ابن سينا يتحدّث عن ممكن الوجود لذاته، إذ إنه لو لم يكن كذلك لكان ممتنع الوجود، كما أنه لو كان واجباً ماكان معدوماً، وهو يميّز بين إمكان الوجود الذي هو مجرّد استعداد الممكن وبين القدرة على الوجود التي ليست للممكن بذاته، فإنه مع ذلك يتحدّث عن قوة الوجود التي هي وجود الممكن في موضوع وذلك عن طريق الإضافة التي هي له مقوّمة[48]. بخلاف ذلك تكون قوة الوجود عند ابن عَرَبي غير متعلّقة بالموضوع أو الإضافة أو الامكان، بل وحتى بأسبقية الوجود على الموجود. فقوة الوجود عند ابن عَرَبي[49] لا تتعلّق بالممكن الذي يصير موجوداً فحسب، وإنّما أيضاً تتعلّق بتعيين المعدوم والجائز والمحال أيضاً، وأيضاً بتعيين المراتب والمنازل والحضرات.

إنّ الممكن ليس ممكناً بذاته كما أنه موجود ومعدوم بغيره، وذلك بخلاف الواجب الذي وجوده لذاته، وذلك في مقابل المحال الذي يقتضي العدم بذاته، وليس هو عين الممكن، لأن المحال لا يكون موجوداً. والعدم ليس صفة للمعدوم لأنه ليس زائداً عليه، وإنّما هو عينه. أما الواجب لذاته فهو عين الوجود وهو وجود لا يرتبط بغيره، تبعاً للحديث: «كان اللّه ولم يكن معه شيء»[50]. لكن أن لا يكون مع اللّه شيء لا يعني أنه كان مع العدم. إذ إنه تعالى هو الذي عدم العدم. يقول ابن عَرَبي: «ألا ترى لما استحق الحقّ الوجود لذاته استحال عليه العدم. كذلك إذا استحق الممكن العدم لذاته استحال وجوده. فلهذا جعلناه مظهراً»[51]. هذا يعني أن ابن عَرَبي لا يساوي بين الممكن والعدم وإنّما يقول بتقدّم العدم على الوجود بالنسبة للممكن. فلو كان العدم ذاتيًا للممكن لكان هو المحال،

---

(47) المصدر السابق نفسه.

(48) المُلَّا صدرا الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، الجزء الثالث من السِفْر الأول، ص49 وما بعدها.

(49) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص309.

(50) العجلوني، **كشف الخفاء**، حديث رقم 2009، دار الكتب العلمية، عن تعليق عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، على «الإسفار عن رسالة الأنوار» للجيلي.

(51) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص99.

والحال أن الممكن يقبل الوجود. ويترتّب على ذلك أننا أمام عدمين: عدم متقدم على وجود الممكن. وعدم يرافق الممكن كي يجعله مظهراً فقط. يقول ابن عَرَبي: «ولهذا قبل [الممكن] الوجود بالترجيح. إذن، فالعدم المرجح عليه الوجود ليس هو العدم المتقدم على وجوده، وإنّما هو العدم الذي له في مقابلة وجوده، إن لو لم يكن الوجود لكان العدم. فذلك العدم هو المرجح عليه الوجود في **عين الممكن**»[52].

إن المسألة عند ابن عَرَبي لا تتعلّق بالتمييز بين ما هو ممكن لذاته وواجب لذاته، وإنّما تتعلّق عنده بمفهوم **الظهور**. يقول ابن عَرَبي: «ما تمّ من وجوده واجب لذاته غير الحقّ. **والممكن واجب الوجود به، لأنه مظهره**. وهو ـ تعالى ظاهر به. والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها فاتصف هذا الظهور والظاهر بالإمكان»[53]. إذا كانت الممكنات مظاهر وجود الحقّ، فإن ظهورها أيضاً هو من الممكنات. غير أن إمكانها مستور بظهورها. وإذن فإن فينومينولوجيا الغياب تسير بنا من الظهور إلى إمكانه. فوجودها المُشار إليه يُخفي عنا إمكانها. يتوجّب على العقل أيضاً أن يتّجه نحو إمكانه، وإمكانه هو أن يعترف بعدم قدرته على الإحاطة بالوجود الحقّ، وبالتالي أن يعترف بطرق أخرى بالعلم والمعرفة. وظهور الممكن مرتبط بالإيجاد. فالممكن «ما ظهر نفسه إلاّ بعد تعلّق الأمر الإلٰهي من قوله (كن) بظهوره. فاكتسب ظهوره لنفسه. فعرف نفسه وشاهد عينه، فاستحال من شيئيّة ثبوته إلى شيئية وجوده، وإن شئتَ قلتَ: استحال في نفسه من كونه لم يكن ظاهراً لنفسه إلى حالة ظهر بها لنفسه بتقدير العزيز العليم»[54].

إن هذا النصّ يحتاج إلى تفسير. فهو يضمّ إجابة عن السؤال الذي طرحناه وهو: ما الذي تستفيده الأعيان الثابتة من الإيجاد؟ هذا من جهة، ويضمّ من جهة أخرى، أن العالَم يحكم عليه الأمر الإلٰهي بالظهور والخفاء. «فالعالم كلّه طالع غارب»[55].

(52) المصدر السابق نفسه. انظر: تحليلنا لمفهوم العين في هذا البحث.
(53) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفر 13، فق120، ص171.
(54) المصدر السابق، ج3، ص254.
(55) المصدر السابق نفسه.

فما الذي تحصل عليه الأعيان الثابتة من الظهور؟ إنه معرفة ومشاهدة أعيانها. إنها تحصل على الوعي بوجودها وهو وعي كانت محجوبة عنه في حال ثبوتها، إذ إنه في الثبوت لا تعرف هل هي ممكنات. كيف ذلك؟

إن الممكنات هي معلومات العلم الإلٰهي الأزلي، ومن هنا فهي قديمة وغير معلومة لأنفسها. فالمعلوم، هنا، يتبع العلم في الصفة. لكن ابن عَرَبي يرفض أن تكون قديمة خارج هذا العلم. إنها في الخارج حادثة. وليس حدوثها إلاّ شعوراً بوجودها عند تجلّي الحقّ لها وأمره لها بالخروج أو الظهور. فإدراك الممكنات لوجودها حادث. «لا وجود لها في غير العلم القديم، وأن وجودها الحادث، إنّما هو بالنسبة إلى شعورها بما هي عليه في علم باريها على التتالي إلى غير نهاية دنيا وآخرة. وعلى هذا فما حدث إلاّ الشعور لا غير»[56].

ماذا يمكن استفادته من هذا القول؟ إنه اعتبار أن وجود الممكنات في الظهور هو وعيها بوجودها. فوجودها إدراك. تماماً مثلما يكون وجود الحرية هو الوعي بالحرية، ومثلما يكون وجود الإنسان هو الوعي بالوجود. غير أن وجود الممكنات عند ابن عَرَبي هو وجود حادث نظراً لحداثة الإدراك والشعور. والقول بوحدة الوجود هو بمعنىً ما قول يعود إلى الوعي بالوجود الذي هو وعي حادث.

إن الممكنات وهي في العلم القديم ماهيّات. وهذه الماهيّات لم تخرج إلى حيّز الظهور، وإنّما الذي ظهر هو وعيها بوجودها، لا ماهياتها. «وأما ماهيات الممكنات فما حدثت أصلاً، لأنها قديمة في العلم. وما شمّت رائحةً من الوجود الخارجي»[57]. ويترتّب على ذلك أن القديم لا يحلّ في الحادث. فمن جمع بين القديم والحادث في عين واحدة فقد سقط في الجهل. فأين وحدة الوجود؟ نحن هنا أمام الوجود بمعنى Être والوجود بمعنى existence. الأوّل، هو الوجود الحقّ أو الوجود الأصيل ووجود الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية. والثاني، هو شعورها بهذا الوجود أو الكينونة، وخروجها إلى الحضرة العينية. لكن هاهنا سؤال هام يتعلّق بطبيعة وجود الممكن. يقول ابن عَرَبي: «بقي الكلام في ذلك الوجود

(56) نقلاً عن **الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلّى لأهل الذكر من الأنوار**، الشيخ عبد الكريم ابن إبراهيم الجيلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، عام 2004، ص32.

(57) عبد الكريم الجيلي، مصدر مذكور، ص32.

الذي كساه الحقّ لهذا الممكن، ولم يخرجه عن موطنه ما هو ذلك الوجود؟ هل كان معدوماً وما وجد؟ فالوجود لا يكون عدماً»[58].

الوجود الذي لا يكون عدماً هو وجود الحقّ. وهو أيضاً وجود الممكنات التي لا تتناهى في حضرة علمه الأزلي. في حين أن الوجود المرافق للعدم هو الوجود المعروض، «فإن الوجود من حيث ما هو معدوم في هذه الحضرة محتاج إلى وجود. وهذا يتسلسل ويؤدّي إلى محال، وهو أن لا توجد هذه العين وقد وجدت، وما خرجت هذه العين من حضرة الإمكان فكيف الأمر؟»[59]. وإذن، لا ينبغي الخلط بين الوجود الحقّ والوجود المستفاد. وهذا الأخير مثل العقل المستفاد عند الفلاسفة، إذ إن فيه يقوم العلم الفلسفي، في حين أن الوجود المستفاد هو علم الممكن بإمكانه، بعد سماعه للإيجاد. ويمكن القول إن الوجود المستفاد هو الذي يصحّ أن يطلق عليه اسم الموجود، لأن الوجود لا يكون موجوداً[60]. فضلاً عن ذلك، فإن الوجود الحقّ ليس عين الوجود الحادث. يقول ابن عَرَبي: «ثم قال لي: إذا كان الوجود الأوّل عين الوجود الثاني فلا عدم سابق ولا وجود حادث. وقد ثبت حدوثك. ثم قال لي: الوجود الأوّل كوجود الكليات والوجود الثاني موجود الشخصيات. ثم قال لي: العدم حقّ وما ثمّ غيره. والوجود الحقّ ليس غيره. قلت له: كذلك هو»[61]. وإذن فلو كان الحقّ هو عين الأشياء ما كان هناك عدم. والحال أن العدم حق، أي أن الحقّ جعله عدماً. وأن الوجود الذي للأشياء هو وجود مجعول أو معروض.

إن الأعيان الثابتة هي صور علميّة في العلم الإلٰهي، وهذه الصور هي عين الذات من جهة اليقين ومتعيّنة من جهة الوجود. كما أن هذه الأعيان جزئية وكُليّة. كلياتها ماهيات وحقائق في العلم الإلٰهي، في حين أن جزئياتها هي هويات الأشياء، أي ما يتميّز به شيء عن آخر. ويترتب على ذلك أمر آخر هو أن الأعيان

---

(58) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، ص79.

(59) المصدر السابق، ص80.

(60) المصدر السابق نفسه.

(61) ابن عَرَبي، «مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأسرار الإلٰهيّة»، مجلة **الكرمل**، شتاء 2000، ص212.

الثابتة في الحضرة العلمية أسماء إلهية تجلّت عن الذات الإلٰهيّة بالفيض الأقدس وخرجت إلى الوجود بالفيض المقدس[62].

الفيض الأقدس هو حصيلة الحب المرتبط بالكنز المخفي الذي أحب أن يرى نفسه في أسمائه، وحصل بذلك استعداد الممكنات لتقبل الفعل الإيجادي «كن»، في حين أن الفيض المقدس هو تعيُّن آثار هذه الأسماء في أعيان الممكنات. ويترتب على ذلك أن يكون الاسم الأوّل والاسم الباطن ثبوتاً للأعيان في العلم الإلٰهي، وأن يكون الاسمان الظاهر والآخر ظهوراً لهذه الأعيان في الوجود العيني. والتعيُّن في العيني يُشير إلى كثرة الصور، في حين أن وجود الأعيان في الحضرة العلمية يُشير إلى وحدتها، ولذلك صارت كثرة الصور تابعة لتجلّيات شؤون الحقّ في مراتب الوجود. لكلّ صورة نوع من الوجود تقتضيه الأسماء الإلٰهيّة، نظراً لخاصية كل اسم. وهذا يعني أن تحقّق الأعيان في الوجود العيني لا يزيد ولا ينقص عمّا كانت عليه في الوجود العلمي[63].

من هنا يمكن التمييز كما قلنا بين وجود الشيء وكينونته. فوجوده هو وجوده كمعلوم في العلم الإلٰهي الأزلي، وكينونته هي سماعه للأمر الإلٰهي عند الإيجاد، إذ إنه يكتسب صفات السمع والبصر، إلخ، عند الإيجاد، لا قبله إذ الأمر الإلٰهي لا يتوجّه إلى العدم المحض. وهذا الأمر «كن» هو الذي حصل به للممكن السمع عند الخطاب، فقبل التكوين، أي أن يصير من المظاهر الحقّية في الوجود الخارجي.

ولذلك، فإن الممكن لم يستفد وجوداً، وإنّما استفاد حكم الظهور. فضلاً عن ذلك يمكن القول إن الوجود الذي للممكن إنّما هو علمه بالحقّ: «فقبض الحقّ من الممكن علمه به، وقبض الممكن من الحقّ وجوده»[64]. فوجود الممكن إنّما هو وجود مقبوض يقول الجيلي في «مُقدّمة» **الإسفار عن رسالة الأنوار** موضحاً وحدة الوجود عند ابن عَرَبي: «وقد صدق رضي الله عنه، فإن جماعة كثيرة من القائلين بوحدة الوجود أجمعوا على أن الأشياء موجودة في الخارج كما هو مذهب

(62) انظر: حديثنا عن «الفيض الأقدس»، و«الفيض المقدس» في هذا البحث.

(63) ابن عَرَبي، كتاب **المعرفة**، «المسألة» 117، 103، 100، 99، ص90-91، 102.

(64) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، الباب 558، ص223.

النظار. غير أنهم قالوا: هي موجودة بوجود واحد هو الحقّ سبحانه لا أنها موجودة بوجود زائد على وجود الحقّ سبحانه. وليس هذا مذهب الكمّل أصحاب الكشف التام... وأنت تعلم إن كنت من أرباب القلوب أن اللّٰه كان ولا شيء معه. وأنه لا وجود للممكنات في تلك المرتبة إلاّ في الحضرة العلمية. لا غير. وهي بهذا الاعتبار قديمة بأسرها، لأن الجهل محال على اللّٰه. وأنه لا يحدث في علم اللّٰه ما لم يكن فيه، وأن علمه عين ذاته، وعين معلومه في الخارج. ولا امتياز لهذه الثلاثة عن بعضها إلاّ في التعقل»[65].

إن وحدة الوجود ليست شيئاً آخر غير القول بأن كل شيء موجود بوجود واحد هو وجود اللّٰه لا بوجودين. وبأن الممكنات قبل أن تشمّ رائحة الوجود قائمة في الحضرة العلمية الإلٰهيّة. وأنها تخرج على الدوام من هذه الحضرة إلى الحضرة المظهرية. تبعاً للخلق الجديد. والذي أكثر الناس في لَبْس منه. فالوجود هو عين الواجب، وهذا الوجود ليس هو الأشياء وإنّما هو غياب تشعّ منه أنوار بها يكون للممكن وجود معروض. فلا تنفصل من الوجود الحقّ قطعة كي يقوم بها الممكن في الخارج. إذ لا كثرة فيه وليس له مثل. واللّٰه سبحانه لا يخلق مثله. لذلك، فإن الوجود الذي للممكن هو عارض، وعرضيّته هي إدراك الممكن لنفسه عند الإيجاد. لكن ما الإيجاد؟

إن الإيجاد هو اقتدار يختفي في الأمر التكويني المستمرّ، إذ «الإيجاد مستمر»[66] بفعل القدرة الإلٰهيّة[67]. وهذا الأمر لم يكن بالنسبة للممكن جبراً كي يخرج إلى الظهور، وإنّما هو من حيث ذاته مطيع ليس فيه امتناع أبداً، لأنه لم يعلم إمكانه ولا عدمه قبل الإيجاد. فعندما يريد الحقّ سبحانه أن يهب الوجود للممكنات: «يقول لها كن، وأخفى الاقتدار بقوله كن وجعله ستراً على الاقتدار

---

(65) الجيلي، **الإسفار عن رسالة الأنوار**، ص31.

(66) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج 2، الباب 294، ص671.

(67) المصدر السابق، ج3، الباب 369، ص365-366. يقول ابن عَرَبي: «متعلّق القدرة الإيجاد لا الإعدام فيتعرض هنا أمران: الواحد أن الذهاب المراد هنا ليس الإعدام، وإنما هو انتقال من حال إلى حال. فمتعلّق القدرة ظهور المحكوم عليه بالحال التي انتقل إليها. فأوجدت القدرة له ذلك الحال. فما تعلّقت إلاّ بالإيجاد. والأمر الآخر أن وصفه بالاقتدار على الذهاب أي لا مكره له على إبقائه في الوجود».

فكان الممكن عن الاقتدار الإلٰهي من حيث لا يعلم الممكن وسارع إلى التكوين فكان، فظهر منه عند نفسه السمع والطاعة لمن قال له كن»[68]. هذا يعني أن العبودية قائمة في فطرة الممكنات.

ماذا يعني هذا الأمر؟ إنه يعني أن القبول هو في الممكن فطري وليس له اقتدار. يقول ابن عَرَبي: «لم يكن للممكن اقتدار أصلاً، وإنّما له القبول، لم يكن فيه حقيقة يطلع بها على اقتدار اللّه عليه في تعلّقه بإخراجه من حالة العدم إلى حالة الوجود، لأنه لا فاعل إلاَّ اللّه»[69]. ولمّا كان العقل من الممكنات، فإنه ينبغي له أن يعرف إمكانه، بالتالي أن يصير عقلاً قابلاً، لا مقيّداً أو مفتخراً بأدلته. هذا يعني أن ابن عَرَبي يتّجه بنا من العقل كما هو قائم في نظرية المعرفة، إلى العقل كما هو موجود بوجود الحقّ، أي العقل في أُنطولوجيته.

إن هذا العقل الأُنطولوجي، إن صحّ التعبير، هو الذي يتمكّن من رؤية الغيب في الظهور. ومن اعتبار الشهادة مجرّد غيب يقيمه الحس. فالحس اليوم غيب في العقل المقيّد، وهو الظاهر اليوم[70] العقل الأُنطولوجي هو الذي يقلب العلاقة بين الحس والعقل فيصير قلباً، أي أن العقل القابل يقلب ما يعطيه **العقل الميتافيزيقي**. حينذاك يتمكّن هذا الأخير من إدراك إمكانه ويقرّ باختلافه.

---

(68) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص296.

(69) المصدر السابق نفسه. انظر أيضاً: «الباب 558»، ج4، ص224، حيث يقول ابن عَرَبي: «فالأمر بينك وبينه كما قررنا في الوجود بين الاقتدار الإلٰهي وبين القبول من الممكن مهما ارتفع واحد منهما ارتفع الوجود الحادث».

(70) انظر: الفصل الخاص بـ «العلاقة بين العقل والحس» في هذا البحث.

الفصل الثالث
الأعيان الثابتة والعبودية

بناءً على هذه الفكرة الأخيرة، يمكن فَهْم دلالة العبودة عند ابن عَرَبي، إذ أن هذه الدلالة تتوافق مع مفهوم الأعيان الثابتة في نظام الفكر الأكبري. يعني ذلك أن «المجموعة السيمانطيقية التي تنتمي إليها مفاهيم العبودة، والعبودية والعبادة، وكذلك مفاهيم الفَقر والأُميّة، هي مجموعة لا تُحيل إلى سيكولوجيا الولاية وإنّما إلى الميتافيزيقا التي تؤسس هذه السيكولوجيا»(71). وليست هذه «الميتافيزيقا» إلاّ أُنطولوجيا الأعيان الثابتة. وهذا ما سنشرحه الآن.

إنه في حال الثبوت لم يكن الإنسان، مثلاً، قد عرف نفسه بعدُ. إنه (لم يكن شيئاً مذكوراً). لم يعرف هل هو موجود أم غير موجود. وفي حديث ابن عَرَبي عن مراتب الوجود الأربع، مرتبة الوجود اللفظي يقول: «فللشيء وجود في ذكر من ذكره فلم يكن الإنسان شيئاً مذكوراً فحدث الإنسان لما حدث ذكره»(72).

يربط العلاّمة ميشال شودكيفيتش حالة الأعيان في شيئية الثبوت ببيتٍ من الشِعر لأنجيلوس سيليسوس Angelus Silesius هو:

La rose qu' ici bas voit ton œil *Fleurit en Dieu depuis l'èternitè*(73)

يمكن ترجمة هذا البيت كما يلي:

الوردة التي تراها عيناك هناك تتفتح وتزهر في الإلٰه منذ الأبد

ومن العجيب أن نرى هيدغر يذكر بدوره بيتاً من الشِعر لهذا المتصوّف الشاعر، والفيلسوف الطبيب في كتابه **مبدأ العلّة**، وهو:

La rose est sans pouroi *fleurit parce qu' elle fleurit*
N'a souci d'elle même *ne desire être vue* (74)

---

(71) Chodkiewicz, M. *Un Ocean sans rivage*, p.154.

(72) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، ص315.

(73) Chodkiewicz, M. *Ouv cité*, p.154.

(74) Hiedegger, M. *Le principe de raison*, Tel Gallimard, 1983, p.103.

«الوردة بدون لماذا، تتفتح لأنها تتفتح، لا تهتمّ بنفسها، ولا ترغب في أن يراها أحد»[75].

بالاستناد إلى حكمة هذا البيت يبيّن هيدغر أن مبدأ العلّة ليست له صلاحية كونية، لأنه في مقابل «لا شيء بدون لماذا» يؤكد هذا البيت أن «الوردة هي بدون لماذا»، أي بدون علّة. فهي هناك تتفتّح وتزهر ولا تنشغل بنفسها، لا تريد أن يراها أحد لأنها لا ترى هي نفسها. غير أنه بالتركيز على الشرط «لأن» في هذا البيت يكون لهذه الوردة علّة. فماذا يعني هذا؟

إن «بدون لماذا» و«لأن» يكشفان عن نوعين مختلفين من تمثُّلنا للعلّة. «لأن» هو تساؤل وبحث بالعقل عن العلّة. و«بدون لماذا» نبعد العقل والعلّة عنا. لكن «لماذا» في «بدون لماذا» نستدعي العقل. وفي «لأن» نترك العنان لتمثُّلنا يتّجه نحو العقل[76]. نعلّق نحن بدورنا على هذه الفكرة فنقول: عندما نفكّر في المحالات العقلية، في أمور الحب والخيال والرؤى وأمور الوحي وقضايا التصوّف، إلخ، فإننا نستحضر العقل إذ إننا نسعى إلى تبرير هذه الأشياء. غير أن هذه الأشياء لا تحتاج في وجودها إلى هذا التبرير. ومن هنا ينبع إشكال منهجي يواجه بحثنا هذا. فبحثنا هذا عقلي، لأنه إبانة وتفسير، يكشف عن «لماذا» وعن «لأن» في فكر الشيخ الأكبر الذي هو نفسه ليس في حاجة إلى تفسير عقلي إذ إنه يريد أن يكون فكر ممارسة وسلوك وسفر. المشكلة هي، إذن، في عملية التفكير في الأشياء، وأن بناء علاقة تنظيرية باللاعقلي هي من طبيعة عقلية. وأن غياب هذه العلاقة يحتاج بدوره إلى بحث يبرّر هذا الغياب. أُطروحتنا تحمل فضول العقل في فحص الوجود. والوجود ليس في حاجة إلى هذا الفحص. إنه موجود وكفى، تماماً مثلما أن الوردة موجودة بدون لماذا.

---

(75) انظر: كتاب **مبدأ العلّة**، مارتن هيدغر، ترجمة: نظير جاهل، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1991، ص41. وهذا البيت مأخوذ من الكتاب الأول من ديوان (صوفي) لهذا الطبيب تحت عنوان **الحاج الشاروبيني**. أما هذا الطبيب فهو جوهان شفلر (1624-1677)، دكتور في الفلسفة والطب، ذكره لايبنتز مراراً في كتبه ورسائله (نفسه، وبتصرف).

(76) Heidegger, M. *Principe de raison*, chapitre 6, l'être et la Raison, p.112.

في الأشياء، في الأعيان الثابتة ليس هناك عقل ولا علّة. والتفكير فيها يربطها بالعقل والعلّة. فهي لم تكن شيئاً مذكوراً. فهذه الوردة تزهر بدون أن تعرف أنها وردة، وهي ليست في حاجة إلى ذلك. إنها تجهل رائحتها ولا تعرف لماذا تزهر. لذلك، فإن الأعيان الثابتة في حال الثبوت، أي في حال من الأبدية. تجهل نفسها، ولا تستفيد معرفتها لنفسها إلاّ عند الإيجاد.

إن الوردة، الشيء، ليس لها وجود من قبلُ ولها وجود من بعدُ، فالشيء في الثبوت معدوم وفي الوجود. يحصل لديه وعي ما. وهذا يفيد أن العبودة والفَقر أمر يلازمنا لكن الوعي بأننا موجودون إنّما حصل بفعل الأمر الإيجادي. وبهذا الأمر يدرك العبد نفسه متميّزاً عن الموجودات العَرَضيّة التي تحيط به. كما أن معرفته بالحقّ تبدأ منذ هذه اللحظة التي يسمع فيها هذا الأمر ويعلم فيها عبوديته.

لكن العبد في العبودة يصير نحو الثبوت يصبح أعمى وأبكم وأصمّ، أي أنه يوصف بكل صفات الملامتي[77]. أي أن العبودة تقتضي سفراً معكوساً، من الظهور في الوجود إلى الأصل العدمي، من الوعي إلى الأُمية، من الامتلاء إلى الفراغ الأنطولوجي، ومن الوعي إلى الفناء. إنه مثل الوردة يزهر في الإلٰه. يقول ابن عَرَبي: «والأصل ثبوت العين لا وجودها...»[78].

وبما أن الوردة تتفتح بدون أن تعرف لماذا تتفتح، فإن العين الثابتة في الثبوت لم تعرف هل هي عين ثابتة، كما أن العبد عندما يصل إلى عينه الثابتة، نموذجه الثابت لم يعد يعرف أنه عبد. إنه في حالة الفناء[79] لم يعرف أن له ربًا.

---

(77) Chodkiewicz, M. *Un Ocean sans rivage*, p.155.

(78) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، السِفْر 11، ص107.

(79) هيغل في كتابه:

L'unitè panthèistique :يـقـول Cours d'Esthétique, (10,477 Glockner 12,493): desormais bien mise en èvidence quant au sujet, lequl s'èprouve lui-même dans cette unitè avec Dieu et èprouve Dieu comme cette presence dans la conscience subjective, c'est là ce qui d'une façon gènèrale produit la mystique، نـقـلاً عـن كتاب مارتن هيدغر *Principe de raison*, p.103. يعني هذا أن الوحدة الحلولية هي وحدة حضور الإلٰه في الوعي الذاتي للمتصوف. وهذا بخلاف الفناء الذي هو غياب تام لهذا الوعي وحضور في العين الثابتة.

وبلوغ هذه المرتبة يجعل العبودية تذوب في العبودة التي هي حضور أو بقاء خالص في الحقّ. إنها الصلاة الدائمة التي هي حضور في العين الثابتة للعبد. إنها غاية العبادة. وفي العبودة يحصل الصمت. لذلك وصف ابن عَرَبي فتاه بأنه متكلّم صامت. وهذا الصمت يرتبط بالصفة الجمادية للإنسان. وفي هذا يقول ابن عَرَبي: «وقال ارجع إلى عدمك، فإنه وصف قِدمك، فإن اللّه راضٍ عنك فيه»[80].

الوردة تزهر في الإلٰه بدون أن تعرف ذلك. أي أننا نكون هنا في مجال يتجاوز الثنائية. فالرب ليس ربًا إلاّ في علاقة بعبد تُمارَس عليه الربوبية أثرها، أي أن وجود الارتباط تقييد. وفي التقييد تحصل الثنائية. فليس هناك ربّ بلا مربوب. يقول ابن عَرَبي: «والرب يطلب المربوب بلا شك، ففيه رائحة التقييد. فبهذا عرف المخلوق ربه، ولذلك أمره أن يعلم أنه لا إله إلاّ هو من كونه إلٰهاً. لأن الإلٰه يطلب المألوه، وذات الحقّ غنية عن الإضافة فلا تقييد»[81]. ويقول أيضاً: «وحكم الثبوت بين اللّه والإنسان الكامل خلاف حكم الوجود. فبحكم الوجود يكون الإنسان هو الذي ثنّى وجود الحقّ، وليس لحكم الثبوت هذا المقام، فإن الحقّ والخلق معاً في الثبوت وليس معاً في الوجود»[82].

يعني هذا أن الإنسان في حال الوجود يعيش ضمن الثنائية وضمن التقييد، إذ كيف يمكن للمقيّد أن يعرف المطلق وذات المقيّد لا تقتضي ذلك. فالحقّ والخلق في الوجود منفصلان وفي الثبوت ليسا كذلك، إذ الخلق، هنا، قائم في العلم الإلٰهي قبل أن يخرج إلى الوجود. وليست العبودة إلاّ عودة العبد إلى حال الثبوت. وهذا هو السرّ الذي تحمله الربوبية. أي السرّ الذي يقود إلى بطلانها عندما يظهر وينكشف. يقول ابن عَرَبي استناداً إلى سهل التُّسْتَريّ: «إن للربوبية سراً لو ظهر لبطلت الربوبية»[83]. سرّ الربوبية هو العبد الذي فني في الحقّ لا في الذات. لكن ينبغي أن ننتبه إلى الأداة «لو» وتفيد امتناع بطلان الربوبية. بالتالي استحالة الكشف عن سرها، لأن الربوبية ترتبط أيضاً بالنبوة: «وقال بعضهم للربوبية سر لو

(80) ابن عَرَبي، **كتاب الشاهد**، حيدر آباد الدكن، ص7.
(81) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص73.
(82) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص286.
(83) المصدر السابق، ج4، ص212.

ظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كشف لبطل العلم... »[84]. ولذلك، فإن سرها يبقى سراً أبداً. بل: «إن إفشاء سر الربوبية كفر»[85].

إن وجود العين مرتبط أيضاً بالربوبية. ولذلك لأن إفشاء سرها ذهاب للعين وللعلم. يقول ابن عَرَبي: «قال سهل: إن للربوبية سراً ـ وهو أنت: يخاطب كل عين ـ لو ظهر لبطلت الربوبية. فأدخل عليه 'لو' وهو حرف امتناع لامتناع وهو لا يظهر فلا تبطل الربوبية. لأنه لا وجود لعين إلاّ بربه. والعين موجودة دائماً. فالربوبية لا تبطل دائماً»[86]. وبالفعل، كما يقول ميشال شودكيفيتش: «إن هذا السر لن يظهر في العالم. فالفناء لا يقود إلى تذويب المركّب الإنساني، إذ إن أعضاء الإنسان وجوارحه تبقى خاضعة للأمر الشرعي، للتكليف»[87]. هذا أمر يمكن قراءته في كتاب **مواقع النجوم** لابن عَرَبي حيث الحديث عن الأعضاء الثمانية، فليُنظر هناك. فضلاً عن ذلك، أن ظهور سر الربوبية نفي لهذا السر. فمن ماهيّة السر أن لا يظهر، وإن ظهر بُطل عينه. لكن هذا السر يظهر عنه ولا يظهر بذاته. وسائر الأسماء الإلٰهيّة أسرار تظهر عنها آثارها. فالعالَم ظهر عن سر وليس هو بسر. يُضاف إلى هذا أمر هامّ وهو: أن الربوبية هي بين السر والظهور، أي أنها بين المتضايفين. وهي تبقى ببقاء الإضافة، التي تؤسس للوجود المضاف «فإن الإضافة بقاء عينها في المتضايفين. وبقاء المضافين من كونهما مضافين إنّما هو بوجود الإضافة. فالإضافة رزق المتضايفين وبه غذاؤهما وبقاؤهما متضايفين»[88].

إنّ للربوبيّة سلطاناً به ظهرت الأعيان التي هي مظاهر. يقول ابن عَرَبي: «فالأعيان لولا ما تستحق أن تكون مظاهر ما ظهر الحقّ فيها... ولو لم تكن الهوية تستحق الظهور في هذه المظاهر العينية لظهور سلطان الربوبية ما ظهرت في هذه الأعيان، لأن الشيء لا يظهر في نفسه لنفسه. فلا بدّ من عين يظهر فيها لها، فيشهد نفسه في المظهر، فيُسمّى مشهوداً وشاهداً»[89].

(84) ابن عَرَبي، **رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي**، دار إحياء التراث العربي، حيدر آباد الدكن، ص10.
(85) المصدر السابق نفسه.
(86) ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، «فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة»، ص90-91.
(87) Chodkiewicz, M. *Ouv. cité*, p.159.
(88) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص462.
(89) المصدر السابق، ج2، ص94.

ليست الأعيان في حقيقتها عيناً وجودية وإنّما هي عين عدمية. إنها مظاهر ظهور الحقّ فيها. وظهوره يكون مشهوداً لهذه الأعيان عند شمّها لرائحة الوجود. وظهور الحقّ في هذه الأعيان المظهرية ليس ظهوراً للذات، وإنّما هو فقط ظهور لسلطان الربوبية. ولما كان الشيء لا يظهر في نفسه، فإن هذا يفيد أن الظهور لا يُشير إلى نفسه، وإنّما يُشير إلى شيء آخر غائب يُشير إليه. وهذا يعني أنه حجاب على غياب.

كل فحص فينومينولوجي للظهور وللمظاهر يكشف، إذن، عن غياب وتوار، وتحجب، ينادينا هذا الظهور إليه. لذلك كان الظهور علامة. إنه العالم. فكيف ينبغي الجمع في هوية واحدة بين المظهر وحقيقته؟ أي القول بوحدة الوجود المُفترى عليها. فضلاً عن ذلك، أن يكون الحقّ مشهوداً وشاهداً لا يعني أن الأعيان هي الحقّ وأن الحقّ هو هذه الأعيان؛ تعالى عن ذلك عُلوًّا كبيراً، وإنّما يعني أن الأعيان تشاهده. فهو مشهود، وهو يشاهد سلطان ربوبيته وقدرته وخلقه وإرادته في أن يعرفه خلقه في خلقه. وابن عَرَبي إنّما حوّل القول في العقل إلى القول في المشاهدة، وهي مشاهدة تكون في مستوى العلم والمعرفة الكشفية والذوقية. ومن ثم، فإن وحدة الوجود التي هي وحدة الشهود، إنّما هي أمر غير ممكن للجميع، إذ إنها تقتضي العبودة، كأرقى درجة العبادة.

غير أن هاهنا أساساً فاصلاً بين عبودية الأولياء وعبادة الأنبياء. وهذا الفاصل مثبت في قول الرسول ﷺ «**إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي**». ويعلّق ابن عَرَبي على هذا الحديث بقوله: «فهذا الحديث من أشدّ ما جرعت الأولياء مرارته، فإنه قاطع للوصلة بين الإنسان وبين عبوديته. وإذا انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين عبوديته من أكمل الوجوه، انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين الله»[90]. يعني ذلك أن يحصل الألم في نفوس الأولياء. لقد عرف الرسول ذلك، ولذلك جعل لهم نصيباً في العبودية وذلك عندما قال للصحابة: «**ليبلغ الشاهد الغائب** فأمرهم بالتبليغ، كما أمره الله بالتبليغ لينطلق عليهم أسماء الرسل التي هي مخصوصة بالعبيد»[91].

---

(90) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، الباب 38، فق 348، ص391.

(91) المصدر السابق، فق 349، ص392.

يعني ذلك أن المتصوّف يسعى نحو الخروج من الوجود المدرك للممكن عند وجوده إلى الفناء في الوجود الحقّ. وهذا هو المُعبّر عنه بالتخلّي، أي التخلّي عن الوجود المستفاد الذي يتمثّل في الشعور والاعتقاد. إنه التخلّي عن الغربة. يقول ابن عَرَبي في باب الغربة عن الأوطان: «وأما العارفون المكملون فليس عندهم غربة أصلاً، فإنهم عين ثابتة في أماكنهم ما برحوا»[92]. وهذا يعني أن العبودة هي موطن العبد، أي حصوله في عينه الثابتة. وهذا الحصول هو من باب التقرّب إلى اللّه. ولا يكون ذلك إلاّ بالترك، عندما يشهد العبد عبوديته. يقول ابن عَرَبي: «فأشهدهم عبوديتهم فتقربوا إليه. ولا يصح أن يُتقرب إلى اللّه إلاّ بها. فإنها لهم، ليس للّه منها شيء، كأبي يزيد وغيره. إذ قال له ربه: تقرب إلي بما ليس لي، الذلة والافتقار.. وقد قال له: يا رب كيف أتقرب إليك أو منك؟ فقال له ربه: يا أبا يزيد **أترك نفسك وتعال**...»[93].

تركُ النفس هو شرط لبلوغ شهود الحقّ في غير قيد ولا عقد مخصوص. أو كما يقول ابن عَرَبي: «وبعد الفراغ مني ومن المخلوقين. حينئذٍ أُشرع في الثناء عليه...»[94]. ولا يبلغ هذا المستوى إلاّ من كان من الذين يرون الحقّ ببصر الحقّ، فلا يتقيّد الحقّ ببصر العبد. فإن «بصر كل إنسان وكل مشاهد بحسب عقده وما أعطاه دليله. وهذا الصنف من أهل العظمة خارج عمّا ارتبطت عليه أفئدة العارفين من العقائد. فيرونه من غير تقييد. فذلك هو الحقّ المشهود»[95]. وذلك بخلاف العامّة ممن يدّعي المعرفة باللّه بغير مشاهدة.

---

(92) نقلاً عن عبد الكريم الجيلي، كتاب **الإسفار عن رسالة الأنوار**، ص33.

(93) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، ص231.

(94) المصدر السابق، ج2، ص641.

(95) المصدر السابق، ج4، ص241. ينبغي أن نميّز في فكر ابن عَرَبي بين العقد أو الاعتقاد وبين الدِين. فالعقد يقيّد الدِين والدِين لا يقيّد بدليل أن القرآن جامع، وأن النبي محمد ﷺ أُوتي جوامع الكَلِم، وأن الأُمة المحمدية أُمة جامعة. لذلك نفهم قوله في **ترجمان الأشواق**:

عقد الخلائقُ في الإلهِ عقائداً   وأنا عقدتُ جميعَ ما عقدوهُ

نفهم أيضاً ربطه الدِين بالحب وليس الحب بالدِين، إذ الأمر لا ينعكس. لذلك يصح القول إن ابن عَرَبي يقول: فالدِين حبي وإيماني، وليس فالحب دِيني وإيماني.

إن العارف هو الذي يُدرك الموطن نظراً لعدم غربته، فالغربة تفيد عدم الاختزال، ولأنها ليست من منازل الرجال، وإنّما هي «منزلة دنيا ينزلها المريدون والمتوسطون. وأمّا الأكابر فما يرون أنه اغترب شيء عن موطنه، بل الواجب واجب والممكن ممكن والمحال محال، فيتعيّن وطن كل مستوطن. ولو قامت غربة بهم لانقلبت الحقائق وعاد الواجب ممكناً والممكن واجباً والمحال ممكناً وليس الأمر كذلك. فالغربة عند العلماء بالحقائق في هذا المقام غير موجودة ولا واقعة»[96].

إن الكُمَّل من الرجال عندهم العلم بالمواطن، فلا يجتمع عندهم الواجب والممكن، أو الحَق والخَلق في موطن واحد، فإن هذا ينافي الحقائق. فأين وحدة الوجود؟ بل أكثر من ذلك أن العبودية والربوبية لا تجتمعان في شيء عند من يعرفهما. فالعبد عبد لنفسه والرب رب لنفسه. فالعبودية لا تصحّ إلاّ لمن يعرفها فيعلم أنه ليس فيها من الربوبية شيء. والربوبية لا تصح إلاّ لمن يعرفها فيعرف أن ليس فيها من العبودية شيء. فأوجب على عباده التأخّر عن ربوبيته، فشرع له الصلاة ليسمّيه بالمُصلّي، وهو المتأخّر عن رتبة ربه[97].

يكفي التركيز على دلالة الصلاة ليعلم أن الحقّ والخلق لا يجتمعان أبداً في وجه واحد. بدليل أن الدال والمدلول لا يجتمعان. وبدليل أن المُصلّي وهو عبد ومخلوق متأخّر عن رتبة الربوبية. فالمُصلّي هو المتأخّر عن الربوبية. وكل متأخر حادث، وله أوّل بخلاف المتقدم الذي لا أوّل له. ومن له التقدم له الرفعة، في مقابل المتأخر الذي له الانخفاض. المتقدم هو القديم والقديم لا يحل في المراتب، وإنّما له التصرّف فيها بخلاف المتأخر الذي يحلّ في مرتبة[98].

غير أن في هذا القول أمراً آخر وهو أن الأولياء الذين بلغوا مستوى العبودية والعبودة لا يدّعون الربوبية أبداً، إذ ليس في العبودية ربوبية. ومن هنا يبطُل قول من يتّهم ابن عَرَبي بالجمع بين الرب والعبد في العين الواحدة. فالعبد كما يقول ابن عَرَبي يتميّز عن الرب بالافتقار[99].

---

(96) **الإسفار عن رسالة الأنوار**، ص33-34.
(97) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 369، ص378.
(98) انظر تفصيلاً لذلك في: المصدر السابق، ج4، الباب 558، ص226.
(99) المصدر السابق، السِفْر 11، ص58-59.

من المؤكّد أن كل قول أكبري يستدعي الكثير من التفاصيل، نظراً لكثافة معانيه، التي تقود البعض إلى السقوط في اللَّبْس. فالافتقار، مثلاً، يقوم فيه سر وهو الغنى. ولا يتمّ التوصّل إلى هذا الغنى إلاّ بالفقر وهذا هو حال من يبلغ مستوى الصورة المكافحة. «فإذا ذهب اللّه بفقره (فقر العبد) كساه حُلَّة الصفة الربانية. فأعطاه أن يقول للشيء كن فيكون. وهذا سر وجود الغنى في الفقر. . . فقال له كن عن فقر بصفة إلٰهية. فكان هذا المطلوب في عينه. فتناول منه ما لأجله طلب وجوده»[100].

أن يتحلّى العبد بالصفة الربانية معناه أن يكون قادراً على السّفر من الظهور إلى البُطون، من الظاهرة إلى وجودها، من المحلّي إلى الكوني، من التقييد إلى التجلّي، من الشروط النفسيّة والتاريخيّة للذات إلى كونية الذات. من الأنا الإمبيريقي إلى الأنا المتعالي. وبهذه الكيفية يعانق الوجود. غير أن هذا أمر يصعب على الكثيرين منّا بلوغه.

من أقواله الكثيفة أيضاً قوله في «خطبة» **الفتوحات المكية**: «فكل عبد له اسم هو ربه. وهو جسم ذلك الاسم قلبه»[101]. إن فكَّ شفرة هذا القول تستدعي الحديث عن مرتبة الأسماء الإلٰهيّة في الوجود، وهي ترتبط بالألُوهية والربوبية من جهة، وبالعالم من جهة أخرى من حيث إن الأشياء ليست سوى آثار لظهور هذه الأسماء. وهذه الأسماء هي مُسمًّى جميع الأسماء في الوقت الذي يختصّ به كل اسم بخاصية هي حكمه وهو المُسمَّى ربًا. ومن ثم فإن رب العبد هو حكمه عليه. كأن نقول عبد الحليم وعبد الكريم. فالعبد فيهما واحد ويختلف الحكم عليهما إذ إن ما يختص به الحكيم غير ما يختص به الكريم. وما يختص به المُعِزُّ غير ما يختص به المُذِلُّ وهكذا. فالعبد هو جسم الحكم. والحكم هو قلب العبد. أن يكون العبد جسماً معناه أنه مُشبِّه، وأن يلتحق بالاسم معناه أن يكون مُنزِّهاً[102]، «بل العبد في ذلك الموطن الأنزه لاحق بالتنزيه»[103]. من دون أن يكون الاسم

---

(100) المصدر السابق نفسه.

(101) المصدر السابق، ج1، ص2،

(102) انظر حديثنا عن التنزيه الذي يلتحق بالإنسان في هذا البحث.

(103) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص2.

مشبَّهاً، نظراً لحجاب العِزَّة. لكن ابن عَرَبي سيتابع قائلاً: «ولمَّا حيرتني هذه الحقيقة أنشدت على حكم الطريقة للخليقة:

الربُ حقٌ والعبدُ حقٌ يا ليت شعري من المُكلَّف

إن قلتُ عبد فذاك ميت أو قلت رب أنَّى يُكلّف[104]

الملاحظ أن ابن عَرَبي يتحدّث عن العبد وليس عن فلان بلحمه وعظمه. يعني أنه يتحدّث عن العبد من حيث هو مفهوم عام ومجرّد، أي من حيث هو حقيقة بدليل قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ وقوله تعالى حق. فالعبد إذن حق. فضلاً عن ذلك، أن ابن عَرَبي لا يجعل الحقّ المنسوب إلى العبد في المعنى نفسه الذي به يُنسب إلى الرب، لأن العبد ميت.

يُضاف إلى ذلك أن مفهوم الحقّ هو اسم من أسماء اللّه وليس اسماً للعبد، وإنّما هو مجرّد حكم. كما أن الحقّ يُستعمل أيضاً بمعنى الحقيقة أو الواقع. فالعبودية واقعة. وهي مرتبطة بالربوبية. وأنه بالتكليف ظهر العبد وهو مرتبط بالشرع. ثم إن العبد والرب هما أشدّ الأمور تقابلاً فلا يجتمعان أبداً في حقيقة واحدة. يقول ابن عَرَبي: «واعلم أنه من خزائن الجود أن يعلم الإنسان أنه لا جامع له بين العبودة والربوبية بوجهٍ من الوجوه. وأنهما أشد الأشياء في التقابل، فإن المثلين وإن تقابلا فإنهما يشتركان في صفات النفس. والسواد والبياض وإن تقابلا فلم يمكن اجتماعهما. والحركة والسكون وإن تقابلا فلم يكن اجتماعهما، فإن الجامع للبياض والسواد اللون. والجامع للحركة والسكون الكون. والجامع للأكوان والألوان العَرَضيّة. فكل ضِدَّيْن وإن تقابلا أو مختلفين من العالم فلا بدّ من جامع يجتمعان فيه إلاَّ العبد والرب، فإن كل واحد لا يجتمع مع الآخر في أمر من

---

(104) نفسه. يذكر نصر حامد أبو زيد البيتين التاليين باعتبارهما دالاً على الحيرة وتساؤلاً بلاغيًا شعريًا:

العبدُ ربٌ والربُ عبدٌ يا ليت شعري من المُكلَّف

إن قيل عبدٌ فذاك ربٌ أو قيل ربٌ أنَّى يُكلَّف

يذكر هذين البيتين بلا إحالة، وبلا تفسير. انظر كتابه: **هكذا تكلم ابن عَرَبي**، ص210. وأنا لم أعثر على هذين البيتين في كتابات ابن عَرَبي. فالرب حق وليس عبداً. كذلك العبد حق لأنه موجود.

الأمور جملةً واحدةً. فالعبد من لا يكون فيه من الربوبية وجه. والرب من لا يكون فيه من العبودية وجه. فلا يجتمع الرب والعبد أبداً»[105].

إن هذا النص يكشف عن تقابل المثلين ولا يجتمعان إلاّ في ثالث يشكّل لهما وسطاً. وذلك مثل اللون والكون والعَرَضيّة. لكنّ الرب والعبد متقابلان أيضاً لكن لا يجتمعان إذ ليس لهما وسط. ويترتّب على هذا الفَهْم أن الحقّ المنسوب إلى العبد وإلى الرب ليس وسطاً بينهما، وإنّما الحقّ في العبد حُكم ونسبة وهو للرب اسم وحقيقة. فالحقّ المنسوب إلى العبد مخلوق مثله ومحكوم عليه به واللّه غني عن العالمين. يقول ابن عَرَبي: «ولكن من الحقّ ما يتصف بأنه مخلوق، ومنه ما يوصف بأنه غير مخلوق، ولكنه كل موجود موصوف بأنه محكوم عليه بكذا. فنقول في اللّه: إنه (غني عن العالمين)»[106].

ما يؤكّد تحليلنا هذا هو أنه إذا كانت حقيقة الشيء هي إنيّته، فإن ابن عَرَبي يميّز في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ وقوله ﴿أَنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ﴾ بين الإنيّة الإلٰهيّة والإنيّة القابلة على اعتبار أن الحكم فيهما ليس هو نفسه. يقول: «فهاتان إنيّتان ضبطتهما العبارة وهما طرفان. فلكل واحدة من الإنيّتين حُكم ليس للأخرى»[107]. لكنه بعد هذا يقول:

وذاكَ الذي قالوا وذاكَ الذي عُنوا ... وما ثَمَّ إلاّ اللّه ليس سواه

وكلّف والتكليفُ يطلبُ حادثاً ... ويطلبُ من يدري وما ثمَّ إلاّ هو

«فالإنيّة الإلٰهيّة قائلة والإنيّة القابلة سامعة. وما لها قول إلاّ بالتكوين. فلا يُقال لإنيّة الخلق في حال وجودها، وما القول إلاّ لمن هو في حال العدم. فلا تكليف إلاّ في المعدوم لعدم نسبة الإيجاد للحادث. فلا يُقال للمنفعل انفعل. فقد انفعل بقبوله الوجود. ولا إيجاد يكون عنه. فلا قول له. وما ثَمَّ عبث»[108]. ماذا يعني

(105) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، ص371.

(106) المصدر السابق، ج3، ض419.

(107) المصدر السابق، ج4، ص41.

(108) نفسه. من الواضح أن ابن عَرَبي هنا يميّز بين القول وبين تلقيه. فالقول للحق سبحانه والقبول للممكن، وليس له القول. وهذا يفيد أن الأمر الإيجادي لم يتوجّه إلى الممكن كي ينفعل بالإيجاد لأنه في حقيقته منفعل به. أي ليس مجبوراً على الانفعال به. فانظر =

هذا بالنسبة لِما نحن بصدده؟ إنه يعني إجابة عن السؤال أعلاه: يا ليت شعري من المُكلَّف؟ والجواب هو أن المُكلَّف حادث وأن الحادث ميت أو معدوم. قابل للتكليف بحكم قبوله واستعداده لذلك، وفي ذلك تقوم إنيَّته وحقيقته.

يرتبط بما قلناه قول آخر لابن عَرَبي مُحيِّر وهو «اعلم أن مُسمَّى اللَّه أُحدي بالذات كُلِّي بالأسماء. وكل موجود فما له من اللَّه إلاَّ ربه خاصة. يستحيل أن يكون له الكل»[109]. يقول أيضاً: «فإذا قلت اللَّه فهو مجموع حقائق الأسماء الإلٰهيَّة كلّها. فمن المُحال أن يُقال على الإطلاق. فلا بدّ أن تقيّده الأحوال. وإن قيّدته الألفاظ فبحكم التبعية للألفاظ. فكلما أضيف إليه. فانظر أي اسم تستحقّه تلك الإضافة. فليس المطلوب من اللَّه في ذلك الأمر إلاَّ الاسم الذي تخصه تلك الإضافة والحقيقة الإلٰهيَّة التي تطلبه. فلا تتعداه. ومن كان هذا حاله فقد وفَّى اللَّه حقه وقدّر قدره مجملاً فإنه لا يقدّر قدره مفصلاً»[110]. وإن كان أبو العلا عفيفي في شرحه للقول الأوّل من أنه يرتبط بكون ابن عَرَبي يعتبر كل اسم من الأسماء الإلٰهيَّة ربّاً، بحيث نكون أمام أرباب كثيرة[111]، فإننا نرى ما يلي وهو أن الأرباب هي الأحكام الباطنة في الوحدة. وهذه الأحكام ليست مظاهر وإنّما هي حقائق الموجودات. إنها أحكام ونِسَب. أما الاسم اللَّه فليس حُكماً، وإنّما هو أساس كل حُكم. لذلك، فإنه خارج الحصر والتحديد، وإن كانت اللغة تحدّده في اللفظ. يترتّب على ذلك أنّ جميع الموجودات لا تعرف من اللَّه إلاَّ بقدر ما هي عليه من القبول والاستعداد، وليس كما هو عليه في ذاته سبحانه. فاللَّه للجميع، والعقيدة خاصة. لذلك يستحيل أن تكون عقيدةٌ ما محيطة بجلاله. لكن لمّا كان القرآن جامعاً، كانت معه جمعية الأسماء الإلٰهيَّة.

= كم يكون الخلق من حيث خلقيّته مُطيعاً لا ممتنعاً. إذ الممتنع هو الذي يكون مجبوراً وأن الحرية هي التي تجعلنا نتعرّف إلى موانعها. فبدون الحرية لا يكون هناك شعور بها ولا بموانعها. والحال أن الأعيان الثابتة لم تكن مُجبرةً ولا حُرَّةً، لأنه لم يحصل عندها الوعي بوجودها إلاّ عند الإيجاد.

(109) ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، «فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيليّة»، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ص90.

(110) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص317.

(111) انظر: تعليقات عفيفي على **فصوص الحِكَم**، ص85.

استنتاج

لكن ها هنا أمر آخر نختم به حديثنا عن العلاقة بين العبودية والأعيان الثابتة. وهو: إن العبودة هي غاية العبادة ومبدؤها. والعبودة هي الصلاة الدائمة التي هي حضور دائم أمام الحقّ، غير أنه حضور يقتضي قيام العبد في عينه الثابتة، أي أن يكون في الحال الذي تكون فيه الوردة بدون لماذا؟ أي عُروج الممكن من موجوديته نحو ثبوتيّته وأصله العدمي حيث يحصل الصمت. صمت الكائن وصمت العقل.

يُضاف إلى ذلك أمر آخر نفتتح به القسم الرابع من هذا البحث وهو أن الحكمة في كل شيء ليست للأعيان وإنّما هي للمراتب. غير أن هناك مرتبتين هما الأُلوهية والعبودية وأن العالم كلّه قائم بين هاتين المرتبتين[112].

(112) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، الباب 370، ص408.

الباب الرابع

مراتب الوجود وحضراته
وعلاقتها بالأسماء الإلٰهيَّة

مُقدِّمــة

إن إشكاليّة العقل والوجود في فكر ابن عَرَبي لا تجعل المعلومات أمراً يتعلّق بالمعرفة العقلية، إذ إنها معلومات تلتحق بالوجود ومراتبه. فالمعلومات هي مراتب الوجود نفسه. غير أن البحث في هذه المراتب يقتضي تلمُّس نوع من الاختلاف الأُنطولوجي الذي يتمثَّل عند ابن عَرَبي في الفرق بين الوجود الذي يحتلّ كل المراتب الوجودية وبين الموجود الذي لا يكون إلاَّ في مرتبة معيَّنة. الموجود الذي يجمع كلّ المراتب الوجودية هو الحقّ إذ هو ﴿مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾. يقول ابن عَرَبي: «لكل شيء في الوجود أربع مراتب إلاَّ اللّه تعالى»[1]. يضاف إلى ذلك أن مراتب الوجود وحضراته ترتبط بالخيال المنفصل وبمفهوم البرزخ الأمر الذي يجعلنا نقول مع ابن عَرَبي بأن الوجود خيال في خيال وبأن العالَم هو بمثابة حُلُم ينبغي تأويله ليس على الطريقة الفرويدية، وإنّما بطريقة تكشف عن الغياب الذي يحجبه، وهو غياب تحمله الأسماء الإلٰهيَّة في سفرها نحو الأشياء من أجل التنفيس عن كَرْبها الوجودي، ومن أجل تحقيق الحوار الذي جرى بينها في حضرة المُسمّى.

---

(1) ابن عَرَبي، **إنشاء الدوائر**، ص7.

الفصل الأوّل

الظهور تحقيق لآثار الأسماء الإلٰهيَّة في الأشياء

يرتبط الوجود على الصورة بنفس الرحمن وهذا الوجود على الصورة هو الإنسان. إذ «إن كل ما في العالم جاهل بالكل عالم بالبعض إلاَّ الإنسان الكامل وحده، فإن اللَّه علَّمه الأسماء كلّها وأتاه جوامع الكَلِم، فكملت صورته. فجمع بين صورة الحقّ وصورة العالم»[2]. الجمع بين الصورتين يجعل من الإنسان برزخاً. ومن يكنْ في وضع برزخيّ يرَ الأمور على ما هي عليه. فضلاً عن ذلك، أن كل ما في العالم هو جزء وذلك بالنظر إلى الإنسان الذي هو كل. «فكل معرفة لجزء من العالَم باللَّه معرفة جزئية إلاَّ الإنسان، فإن معرفته باللَّه معرفة العالم كلّه باللَّه. فعلمه باللَّه علم كُلّي لا علم كل»[3]. غير أن كمال الإنسان لا يلغي فقره بالذات. وهذا الفقر هو وراء احتجاب الحقّ عنه في خلقه. «ولما كان الإنسان فقيراً بالذات احتجب اللَّه له بالأسباب»[4]. والإنسان لم يُسمَّ إنساناً إلاَّ من الأُنْس «وسمّاه إنساناً، لأنه أَنِس الرتبة الكمالية فوقع بما رآه الأنس له فسمّاه إنساناً مثل عمران. فالألف والنون فيه زائدتان في اللسان العربي»[5].

وإذا كان الإنسان قد خُلق على الصورة، فإنّ هذه الصورة الإنسانية هي روح العالم، والعالم هو صورة الإنسان الظاهرة[6]. لكن أن يكون الإنسان مخلوقاً على الصورة الإلٰهيّة، لا يعني أن الإنسان ذات. وأنه موصوف بالصفات الإلٰهيّة. فاللَّه قد وضع الميزان لتُعلم بذلك هذه الصورة الإنسانية. يقول: «فإذا وقفت على حقيقة

---

(2) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص398.

(3) المصدر السابق، ج3، الباب 370، ص409.

(4) المصدر السابق، ص411.

(5) المصدر السابق، ج2، الباب 288، ص642. يمكن أن نقول نحن بدورنا بأن مفهوم «إنسان» يجمع بين الذَكَر والأنثى، على اعتبار أن لفظة «أنس» مفرد ومثناها هو إنسان كما نقول عن «رجل» «رجلان» وهكذا، ولاسيما أن ابن عَرَبي نفسه يعتبر آدم موطن حواء وحواء هي نفس آدم. فالمرأة تحنّ إلى موطنها الذي هو الرجل والرجل يبحث عن نفسه التي هي المرأة.

(6) المصدر السابق، ج3، الباب 369، ص363.

هذا الميزان زال عنك ما توهّمته في الصورة من أنه ذات وأنت ذات، وأنك موصوف بالحي، العالم وسائر الصفات. وتبيَّن لك بهذا الميزان أن الصورة ليس المراد بها هذا. ولهذا جمع في صورة واحدة 'خلق الإنسان ووضع الميزان'. . . فإنه اللّه الخالق وأنت العبد المخلوق. وكيف للصنعة أن تكون تعلم صانعها»[7]. فأين وحدة الوجود؟

إن الصورة مرتبطة بالنفس الرحماني، وهذا النفس يشتبك بدوره مع طرفين هما: الذات التي هي لا ظهور ولا تميُّز. لا صورة لها. والثاني هو الأُلوهية التي بها تحصل المصالحة بين مختلف الصور والأوجه الظاهرة في مراتب الوجود.

ولمّا كان العالَم كلّه بين مرتبتين الأُلوهية والعبودية ـ كما تبيَّن أعلاه ـ فإن الأُلوهية تقتضي المألوه والعبودية تقتضي المعبود وبينهما تقوم الأسماء الإلٰهيّة. فهذه الأخيرة، إذن، حاصلة ضمن تقاطب تكميلي[8]. إن نفس الرحمن الذي هو انتشار لإمكانيات الأسماء الإلٰهيّة المحتاجة إلى العالم كي تحقّق فيها آثارها هو نفس يكشف عن الربوبية. وهذا مثال للتبعيّة الداخلية بين النفس والأسماء. وهذا هو التقاطب التكميلي. فالربوبية، مثلاً، ترمز إلى التبعية الداخلية بين الأسماء الإلٰهيّة والتوتّر الباطني القائم فيما بينها قبل خلق الخلق[9]. غير أن هذا التوتّر سيتمّ التنفيس عنه عبر عملية الخلق[10]، وهي عملية مرتبطة بإرادة الحقّ في أن يعرفه خلقه. كما أن هذا التوتر عاناه الرسول محمد ﷺ، بفعل ما لاقاه من الكفار.

إن الأسماء الإلٰهيّة وهي حاضرة في الوحدة المطلقة في الاسم «اللّه» تطلب الظهور أي تطلب أوعية كي تتجلّى فيها، وليست هذه الأوعية سوى خروج الأعيان

---

(7) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، الباب 301، ص8. «كيف للصنعة أن تكون تعلم صانعها». ألا يمكن القول بأن ابن عَرَبي هنا يرفض الطريقة التي بها يبرهن ابن رشد على معرفة الصانع انطلاقاً من الموجودات التي هي مصنوعات في كتابه **فصل المقال**؟

(8) Sells, M. A. Tue *Mystical Languages of Unsaying*, p.93-94.

(9) انظر مثالاً لهذا التوتر في: كتاب **عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب**، لابن عَرَبي، حيث يقوم هناك حوار بين هذه الأسماء من أجل أن تسافر في اتجاه العالم كي تحقق آثارها فيه.

(10) انظر: على سبيل المثال، شرحاً لهذه الفكرة في كتاب كلود عدّاس *Ibn Arabi ou le voyage sans retour*, p.96-98.

الثابتة من الحضرة العلمية إلى الحضرة الوجودية. وهذا الظهور يجعلها متمايزةً بعضها عن بعض.

إن كان الإيجاد حاصلاً في النفس فإن النفس نفسه لم يبق بلا أسماء. يحصي شيخ العارفين منها سبعة تتوزع بين مقامين هما العبودية والحرية. البصير والباري يعطيان مقام الحرية والخمسة الباقية تعطي العبودية وهي الجامع والنافع والعاصم والسريع والستار. لكلّ اسم إمداد يختص به فريق من الناس : الجامع يمدّ أهل الجمع والوجود والحماية بالفضائل والنافع يمدّ أهل العلم بالعطاء وكل ما يقع به النفع، والعاصم يمدّ أصحاب الأسرار وأهل الأفكار عند المناظرة عند الاستكفاء باللّه. و السريع لأهل البقاء من أهل الفناء الذين ينفقون. الستار يمدّ أهل الاكتساب القائلين بالأسباب. والباري يمدّ المهندسين و أصحاب الصنائع و المصورين من المحاكين. أما البصير فيمدّ أهل الفصاحة وأهل العبارات من أهل التفرقة والمقصود بهم أولئك الذين حصلوا على «العلم بمعاني الأسماء الإلٰهيّة من حيث معانيها لا من وجه دلالتها على الذات»[11].

الأسماء المتحكّمة في النفس واهبة فهي إذن تندرج ضمن العطاء لكنه عطاء كشف لا دليل، حصل هذا الكشف لابن عَرَبي في حضرتَيْن وهو لم يتَّجه بعدُ إلى الشرق. كان ذلك سنة (580هـ). إنهما حضرتا النكاح والشكوك، الأولى مع أهل الصفاء والثانية مع أهل القهرة. يقول عن هذه العلوم بأنها علوم أذواق نادرة وغريبة لقي من أربابها «رجالاً بالمغرب ورجالاً بالإسكندرية ورجلين أو ثلاثة بدمشق»[12].

يرتبط بالنفس الإلٰهي الاسم الرحمن. فاستحق بذلك أن يستوي على أعظم مخلوق من عالم الأجسام وهو العرش[13]. كان هذا سبباً كافياً كي نعلم أن اللّه جعل الرحمة في أصل الموجودات. ومن ثُمَّ فإن الآلام ومختلف العذابات عارضة

(11) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص425.

(12) المصدر السابق، ج2، ص423.

(13) في كتابه **عقلة المستوفز** يتحدث ابن عَرَبي عن عرش الحياة وعن عرش الرحمانية والعرش العظيم والعرش الكريم والعرش المجيد. عن الأول ظهرت الحياة التي هي تعبير عن الهوية والمشيئة. وعن الثاني ظهرت الأفلاك. وعن الثالث النفس واللوح المحفوظ. وعن الرابع الكرسي. وعن الخامس العقل، ص52 وما بعدها.

على الوجود. فالوجود بسيط وواحد ليس فيه تركيب بالنظر إليه بذاته. وليس في البسيط ألم. إنّما الألم يلحق المُركَّب والمُختلط والمُمتزج. والكثير والمُشتَّت. وإذا كان الوجود مرتبطاً بالنفس، فإن العالم هو عطاء النفس الإلٰهي، إذ إنه «ظهر في نفس الرحمان الذي نفس اللّه به عن الأسماء الإلٰهيّة ما تجده من عدم ظهور آثارها. فامتن على نفسه بما أوجده في نفسه»[14]. و«لم يزل الأمر يتنزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد»[15].

والنفس مرتبط بالاسم الرحمان الذي يتضمّن جميع الأسماء الأخرى إلاّ الاسم اللّه، لأن للّه الأسماء كلّها[16]. هذا يعني أن صور العالم حاصلة من النفس الرحماني، ولا تتضمّن الاسم اللّه، إذ إن هذا الاسم يدل على الأُحدية وعلى الغيب المطلق الذي لا يرتبط بالشهادة. فأين وحدة الوجود المُفترى عليها؟

الموجودات كلمات اللّه، لأن نفس الرحمان أساس الوجود المضاف. ونظراً لكون النفس تفوح منه روائح الرحمة جعله اللّه يخرج من بيت الحقّ الذي هو القلب. والقلب تقليب وتحويل لا تقييد وتعقيل. هذا النفس قد يقصد الكلام وقد لا يقصده. النفس الذي لا يقصد الكلام أقوى وجوداً. غير أن خروجه هو ما يؤسس وجود الحروف. والحروف التي لا تستهدف الكلام تهوي هويًا ذاتيًا على مراتب. وهذا الهوي الأُنطولوجي يشبه المياه التي تمرُّ بالمعادن في باطن الأرض فيكون منها الملح الأُجَاج وغيره. فإذا مرَّ الحرف الهاوي، وهو الألف، بالأرواح العلوية حدث من هذا اللقاء الواو. أما إذا مرَّ بالأجسام السفلية حصل من ذلك الياء. أجل إن الحقّ سبحانه وصف نفسه بالكلام، غير أن العارفين يعلمون أيضاً أن له نفساً من اسمه الرحمان.

لكن ما نعلمه من الحقّ هو ما علّمه لنا عن نفسه. ولم يعلّمنا ذلك إلاّ لأننا نوجد على الصورة. وجودنا على الصورة هو وجود في مستوى الفَهْم والتلقّي وليس وجوداً غُفْلاً. إنه وجود إدراك. يقوم فينا العلم كي نتحقّق بالصورة. وهذا

(14) ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، ص145.

(15) المصدر السابق نفسه.

(16) ابن عَرَبي، كتاب **الجلال والكمال**، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، حيدر آباد الدكن، ص37.

التحقّق يتجلّى في قبول كل ما يقوله الحقّ عن نفسه على لسان الرُسُل والأنبياء حتى ما يحيله العقل من ذلك.

كيف ينبغي فَهْم العلاقة بين الوجود على الصورة والأسماء الإلٰهيّة؟ لابد من أن يكون لكلّ اسم توجُّه خاص وإمداد، وأن يعمل بالخاصية. «فما من اسم إلاّ وله معنى ليس للآخر»[17]، ولكن كل اسم يكون حاملاً لمعاني الأسماء الأخرى المسافرة مع الرحمان. وهذا ما ينعكس إيجاباً على العلاقة بين الجزء والكل. يقول ابن عَرَبي: «كل جزء من العالم هو مجموع العالم»[18]. بعبارةٍ أخرى، هناك في الوجود جهات ومناطق محدّدة يعمل فيها اسم محدّد وفي الوقت نفسه تجتمع هذه المناطق كي تشكّل مظاهر مختلفة للوجود الواحد. مفهوم المنطقة أساسيّ في المقاربة الفينومينولوجية للوعي وللإدراك وللتجربة المعيشيّة مع هوسرل. وابن عَرَبي يحتكم إلى الأسماء باعتبارها مناطق أُنطولوجية فيها يتحقّق معيش الأشياء وزمانها ومختلف الأوصاف الوجودية التي تتميَّز بها عن غيرها، ليس من حيث هي ماهيات، وإنّما من حيث هي جهات أو أوعية تتحقّق فيها آثار الأسماء المسافرة عندما افتتح الرحمان إمكان السفر عندما أمر الحقّ الممكنات بأن تخرج من الثبوت إلى الظهور بقوله «كن».

نلمس هنا من جديد اختلافاً أُنطولوجيًا بين الوجود الأصيل والوجود الماهوي، أو بين الوجود والموجود. فمن جهة، ليس مجموع العالم شيئاً سوى تحقيق لجمعية الأسماء، للحوار الدائر بينها في عنقاء مغرب[19]، وهذا المجموع هو كُليّة الموجود، وليس هو الوجود الأصيل، ليس هو الذات. ومن جهة أخرى، يكون لكلّ موجود نسبتان «نسبة إلى اللّه تعالى ونسبة إلى صور الممكنات»[20]. يعني ذلك أن كل موجود خاص له صورته الخاصة التي حصلت له من حيث هو ممكن، وله نسبة إلى الوجود الإلٰهي من حيث إنه يضمّ ما يشتمل عليه الاسم الذي

---

(17) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص294. ويقول عن الاسم بأنه نسبة عند العارفين وصفة عند المتكلمين.

(18) ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، ص153.

(19) ابن عَرَبي، **عنقاء مغرب وختم الأولياء وشمس المغرب، محاضرة أزلية، على نشأةٍ أبدية**، ص31-37.

(20) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص9.

يتجه نحوه ليحقّق أثره الخاص به فيه. الوجود الأصيل واحد، والوجود المتجلّي في الأشياء تحقيق لعينية الأسماء التي هي كثيرة.

كذلك، فإن الوجود ظاهر وباطن، صور ومعانٍ، غيب وشهادة. والعالَم نسخة على الصورة لا على المعنى، وهذا يُشير إلى أن العالَم بالنسبة إلى الوجود نسبة الجزء إلى الكل والظهور إلى الغيب. المعنى غيب والصورة ظهور. فالعالَم ظاهر بالصورة ومعناه في الباطن، في الغيب

هذا الغياب هو الذي يهب الظهور لنفسه في صورة معناه. هذا المعنى يقبل التحوّل بذاته في غير ذاته، بمعنى أن المعنى كلمات الوجود التي تظهر في التجلّيات الإلٰهيّة المتحوّلة في عالَم الشهادة لا في الغيب، إذ الغيب لا يتحوّل. أن يكون العالَم نسخة معناه أنه ليس هو الأصل. ففي إمكان الأصل أن تخرج عنه نسخ لا نهائية دون أن تحتل أية نسخة موقع الأصل وهذا ما يسمح بتأكيد لا نهائية العوالم مع وجود وجود واحد. وهذا أمر يقوم كدعوى ضِدَّ من يجمع في هوية واحدة بين الحَق والخَلق أو بين الوجود والصورة. وهكذا، فإذا قلنا: هناك صورة الحقّ فإنّما نقول ذلك بحسب علمنا لا بحسب ما عليه الحقّ، لأننا لا نعلم إلاّ بالصور وهذا العلم ليس علماً بالذات والمعنى والحقيقة، إذ لا شيء أعلم بالشيء من نفسه.

الوجود على الصورة وجود يتجمّع في الحقيقة الآدمية لكنه تجمع في الصورة وفي الظاهر لا في الباطن. الوجود تجميع. هذا ما يصرِّح به هيدغر أيضاً في عرضه للسؤال ما هي الفلسفة؟ حيث يقول: «فالوجود يجمع الموجود من حيث هو موجود. إن الوجود هو التجمع. إنه اللوغوس»[21]. ومن المعلوم أن اللوغوس مرتبط بالكلمات. وليس الظهور عند ابن عَرَبي إلاّ كلمات إلٰهية وأسماء. وهذا الظهور في فكر ابن عَرَبي لا يجعل من الوجود شيئاً ماديًا فاقداً للمعنى، وغنماً، هو وجود حامل للدلالات وللحياة المحتجبة في أشيائه، لا يبلغها إلاّ العارف الذي يتمكّن من اختراق القشرة المادية للموجودات كي يشاهد الأسماء الإلٰهيَّة وهي تحقّق حوارها في نفسه وفي الآفاق.

---

(21) «سلسلة النصوص الفلسفية»، مارتن هيدغر: **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلين وماهية الشعر**، ترجمة: فؤاد كامل، محمود رجب، دار الثقافة، القاهرة، ط2، 1974، ص60.

الفصل الثاني
الأسماء والأشياء

الهدف من هذا القول هو الكشف، بنوع من التفصيل، عن الأثر الذي تُحدثه الأسماء الإلٰهيَّة في الأشياء عُلوِّها وسِفْلها. على اعتبار أن الأشياء هي ظواهر تحجب عنا الأسماء الإلٰهيَّة التي بها تكون الأشياء أشياء، أو محال أو مرايا تنعكس فيها هذه الأسماء. وكل اسم من الأسماء الإلٰهيَّة له حُكم في المرتبة الوجودية التي تخصه ولا يكون لغيره من الأسماء[22] . غير أن هذا أمر لا يدركه إلاَّ العارفون. الذين يعلمون بأن الوجود هو أسماء اللّٰه وكلماته التي لا تنفد.

ولمّا كان الوجود كلمات لا بدّ من نطقها، جعل اللّٰه مقاطع الحروف على عدد مراتب الوجود المضاف أو الرتبي، وعلى عدد المنازل. المقاطع تُظهر أعيان الحروف في نفس الإنسان والمنازل أمكنة مستديرة لإيجاد العالم. المنازل فضاءات تتحرّك فيها الموجودات بموجب مقتضيات سَفَر الرحمان من العرش نحو العماء ونحو تكوين المراتب[23] وعدد هذه المراتب على عدد الحروف. غير أنه بإمكاننا أن نتلمس فيها أربع مجموعات أو وسائط كبرى[24] وهي كما يلي:

1 - البرزخ الأعلى أو الخيال المطلق[25]، ويضمّ الأُلوهة، حقيقة الحقائق الكُليّة، العماء والحقيقة المحمدية، ويربطها د. أبو زيد اتّباعاً بالعلل الأرسطية الأربع: الفاعلة للأُلوهة، والهيولانية لحقيقة الحقائق، والصُوَرية للعماء،

---

(22) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص460. «ولا يتمكن لاسم أن يكون له حكم في مرتبة غيره... وصاحب المرتبة من الأسماء يتحكم في صورته لا في عين جوهره».

(23) المصدر السابق، ج2، الباب 198، ص391.

(24) انظر تحليل د. نصر حامد أبو زيد لهذه المجموعات الأربع في كتابه: **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عَرَبي**، الباب الأول، ص47-149، دار التنوير، 1983. وكتابه **هكذا تكلم ابن عَرَبي**، الفصل الخامس، ص201-224، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2004. أيضاً مقاله المعنون بـ: «اللغة، الوجود، القرآن: دراسة في الفكر الصوفي»، **الكرمل**، عدد 62، شتاء2000، ص156-183.

(25) انظر: الفصل الخاص بالبرزخ في هذا البحث.

والغائية للحقيقة المحمدية، وكل من هذه العلل الأربع هي بمثابة برازخ تتوسط بين طرفين.

2 ـ عالم العقول الكُليّة، ويتوسط عالم الأمر هذا بين الخيال المطلق وعالم الشهادة، ويضمّ بدوره العقل الأوّل، اللوح المحفوظ، الطبيعة، والهَبَاء.

3 ـ عالم الخلق، ويضمّ العرش، والكُرْسيّ، والفلك الأطلس وفلك الكواكب الثابتة.

4 ـ عالم الحس والشهادة أو الكون والاستحالة، وفيه تقوم السماوات السبع وكذلك العالم الأرضي بأركانه الأربعة. أيضاً الإنسان كجامع للحقائق الكونية والإلٰهيّة.

المجموعة الأولى، تتعلّق بالبرزخ أو الخيال المنفصل. والمجموعات الثلاث الأخرى ترتبط بالأسماء التي سافرت من الحضرة العلمية إلى الحضرة العينية.

ولمّا كان هدفنا هو الكشف عن أثر الأسماء الإلٰهيّة في هذه المراتب الوجودية، وهو أمر يتمشى مع أُطروحة هذا البحث التي تتغيّا الكشف عن تبدّي الغياب في الظهور، فإننا سنركّز على هذا الجانب فقط؛ وأيضاً لمّا كان الكلام سيطول إذا ما بحثنا علاقة كل اسم بموجود ما، فإننا سنكتفي بتقديم نماذج للتوضيح كما يلي:

1 ـ العقل الأوّل واللوح المحفوظ: المفعول الإبداعي والمفعول الانبعاثي: الاسمان البديع والباعث

الاسم البديع. يتوجّه الاسم الإلٰهي البديع نحو خلق **المبدعات**. والمبدع هو أوّل مخلوق يُسمّى مفعولاً إبداعيًا. إنه **العقل الأوّل**. فلقد ظهر هذا العقل عن الحقّ وما يظهر عن الحقّ حقّ بمعنى أنه يشكّل مظهراً من وجوده ولذلك ليس وهماً. فالعقل الأوّل مفعول حاصل. **على غير مثال سابق**؛ فلو كان وجود الموجود على مثال سابق لدلّ ذلك على أن كل ما يوجد مقيّد وجوده ومحصور في تصوّر سابق قبل أن يوجد في الوجود الذي اقتضاه سَفَر الأسماء من الوهاب، وكأن الوجود قد تحدّد مصيره مُسبقاً ويكون ذلك تعبيراً عن نهاية الخَلق وانحصاره في الماضي، ويدلّ ذلك أيضاً على أن الحقّ يتصوّر وجود الموجود قبل أن

يوجده، ويكون على الحالة التي هو عليها في التصوّر، فيصير العلم تصوراً للمعلوم، وليس الأمر كذلك. لا ينحصر الخَلق في مثال سابق كما لا ينحصر المعلوم في تصوره. «فلو كان العلم تصور المعلوم كما يراه بعضهم في حدّ العلم لم يكن ذلك المخلوق مبدَعاً لأنه على مثال في نفس من أبدعه أوجده عليه مطابقاً له وذلك الذي في نفس الحقّ منه على قول صاحب هذا الحد للعلم لم يزل واجب الوجود في نفس الحقّ فلم يبتدعه في نفسه كما يفعله المحدث إذا ابتدع»[26]. لو كان الموجود مُتصَوَّراً في العلم الإلٰهي قبل أن يوجد ما كان مُبْدَعاً إذ يكون وجوده مقيّداً ومضطراً إلى أن يتطابق مع صورته في العلم بحيث يكون عين الموجود هو عين صورته. فالذي يتصوّر الشيء قبل أن يوجد يكون محلاً لذلك التصور، بالتالي محلاً لمثال الشيء ولشيئيَّته قبل أن يلبس وُجودَه الشيئي.

الاسم البديع يُشير إلى أن ليس في الحقّ صور يُبدع على ضوئها الموجودات، فليس الحقّ محلاً لتصور الصور. لكن إن لم يكن الحقّ صورة وليست فيه صور فكيف حدث أن يكون الوجود على الصورة وأن يكون الإنسان نفسه على صورة الحقّ؟ نترك الجواب عن هذا السؤال إلى حين. غير أن ابن عَرَبي يعتبر هذا مشكلة «فليس في نفسه صورة ما أبدع و لا تصورها. وهذه مسألة مشكلة»[27]. لذلك نقول مع حامد أبو زيد بأن ابن عَرَبي يتجنّب استخدام كلمة الإبداع أو الاختراع، إذ إنها ألفاظ تبدو في نظر أبو زيد توهم بأسبقية العدم على الوجود[28]. وفي نظرنا يتعلّق هذا بعدم نسبة التصور إلى الحقّ. لأن الحقّ لا يتصوّر ما يبدع قبل أن يبدعه، بل لا يتصوّره، لأن التصور يقتضي الانتزاع، وليس في علم اللّه انتزاع. فضلاً عن ذلك، أننا في فكر ابن عَرَبي لا يتعلّق الأمر بأسبقية العدم على الوجود، إذ إن اللّه سبحانه هو الذي عدّم العدم، فأوجده عدماً كما بيَّنّا ذلك في هذا البحث. وعلم اللّه، بخلاف ما يقوله أبو زيد يتعلّق بالعدم المحض أيضاً وليس بالعدم الذي يصحّ وجوده فقط[29]، وإنّما العدم الذي يصح

(26) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص421.

(27) المصدر السابق نفسه.

(28) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**. . . ، ص65.

(29) المصدر السابق، ص67-68.

وجوده، إنّما هو حاصل عن نظرة الوجود المحض إلى العدم المحض كما تبيّن لنا هذا أيضاً في هذا البحث.

1-1 الصورة والمعنى في الإبداع

إن كان العقل الأوّل أوّل مفعول في عالم الخلق وهو مبدع على غير مثال ولا صورة سابقين. بمعنى آخر، إذا كان الإبداع فعلاً يتمُّ بدون صورة فإنه مع ذلك «لا يكون إلاّ في الصور خاصة» (نفسه) كيف ذلك؟ ابن عَرَبي يميّز بين أمرين هما: الصورة والمعنى. فالصورة في الظاهر، وتتحوّل في الشهادة. والمعنى في الباطن، ويقبل التحوّل من الغيب في الصور الظاهرة. والإبداع إنّما يتعلّق بالصور لا بالمعاني. المعاني لا تقبل الخلق. والابتداع، بخلاف الصور التي تقبل ذلك. أعيان المعاني ثابتة ولذلك تقبل الحد والقيد بخلاف الصور التي تقبل الخلق والتحوّل. هذا يتضمّن قولاً صوفيًا مؤداه أن المعاني لا تتحوّل بتحوّل الألفاظ وانتقالها في الخطاب. فحضرتها أن تعقل. لذلك كلما قوي في الإنسان التعقل تقوّى فيه المعنى والتأمل. أن لا تقبل المعاني الخلق معناه أنها لا تقبل المثل. وما له مثل يمكن تصوره في الخيال وما نتصوره في الخيال هو صورة «ولسنا نريد بالمعاني إلاّ ما لا يقبل الخلق. وكل ما لا يقبل الخلق فإنه لا يقبل المثل فلا يقبل المثل إلاّ الصورة خاصة، المادية وغير المادية»[30].

أجل هناك معانٍ مخلوقة وهي تلك التي تحملها الألفاظ وتسكن في اللغة البشرية. هذه المعاني غير مستهدفة من طرف ابن عَرَبي لأنه يعلم أن اللغة المنطوقة والمتمفصلة ليست هي التي تشكّل مسكن الوجود. مسكن الوجود في النفس الذي خرجت منه الكلمات التي لا تقبل النطق، لكنها تقبل المشاهدة والحس والحضور والظهور في المراتب والمنازل والمستويات الوجودية المختلفة. الصور التي تقبل الخلق منها البسيط ومنها المركب.

2-1 العقل الأوّل وإمداداته

أظهر الحقّ العقل في النَفَس الرحماني في العماء، وهو المقابل للهمزة في

---

(30) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص422.

اللغة المنطوقة لغة العقل في الإنسان. يحصل منهما إمداد كل منهما في مجال حركته لكلّ منهما «وجوه وأحكام»[31]. يسري العقل في الموجودات التي تحته مثلما تسري الهمزة في سائر الحروف والواحد في الأعداد والنقطة في جميع الأشكال. الكل سَفَر. والسَفَر حجاب على المسافر مثلما تحجب الأشكال النقطة والحروف الهمزة والأعداد الواحد والموجودات الوجود. يحصل مع الخلق إمداد وهو عند شيخ العارفين زيادة على الأصل، وهي زيادة بالحسنى والشكر. ومعرفة الزائد ترتبط بمقدار معرفة الأصل. لكنّ الزيادة هنا تنحصر في أربعة. من ذلك أن الزيادة الممتدة عن العقل الأوّل تتمثّل في وجود **النفس والطبيعة والهَبَاء والجسم الكل**. ما يلي إمدادات العقل الأوّل هو **الصورة**. يقول ابن عَرَبي: «الأصل هو وجود عين العقل، و الزائد وجود النفس وهو على قدر العقل، ثم الطبيعة و هي على قدر العقل، ثم الهَبَاء وهو على مقدار العقل، ثم الجسم الكل وهو الرابع، وليس وراءه شيء إلاّ الصور»[32]. لسنا هنا أمام نظرية الفيض وإنّما أمام الإمداد والزيادة تتوقّف عند أربعة. لم يحصل هذا الإمداد بفعل تأمل ما هو أدنى للأعلى وإنّما يحضر في الإمداد المثل: النفس مثل العقل، لكنها ليست هي إياه وكذلك الطبيعة والجسم الكل والهَبَاء.

يمكن القول إذن إن المفعول الإبداعي يمتدّ على أركان أربعة مثل امتداد الطبيعة على حقائقها الأربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. إنه يمتد على الزوائد وليس على نفسه. غير أن الإمداد منه إلٰهي ومنه طبيعي. لكن لمّا كان منزل العقل في النفس مثل منزلة الهمزة في الحروف، وكان النفس يمتدّ ليشمل كل ما سوى الحقّ، فإنا نعلم من ذلك مقدار ما للعقل الأوّل من قوة الوجود.

المنازل، على ما يبدو هي تلك النقط المفترضة التي توضع كي نعلم مواقع الكائنات الفلكية في الأطلس. فهي علامات على البروج التي هي مقادير تقطعها الجواري في الأطلس. المنازل هي ما به نعرف كم هذا المقدار أو ذاك. ومدة القطع تتعدى عمر أي واحد منا نحن البشر.

---

(31) المصدر السابق نفسه.

(32) المصدر السابق نفسه.

3-1 العقل الأوّل باعتباره قلماً

العقل الأوّل هو القلم الذي يكتب الموجودات من حيث ما هي كلمات الحقّ وليس من حيث هي كلمات ينطقها الإنسان، والتي تكون في خدمة القوة العاقلة في الإنسان. هذا القلم مُقدّم على كل ما في الوجود «اصطفاه اللّه وقدّمه وولاه على ديوان إيجاد العالم كلّه وقلّده النظر في مصالحه»[33].

ليس العالم مكاناً للعفوية والاحتمال إن له ديواناً يرأسه القلم الإلٰهي أو العقل الأوّل. أن يتولّى العقل العالم، ليس باعتباره من الملائكة، وإنّما باعتباره قلماً أعلى، معناه أهميّة العلم والكتابة في الوجود. الكتابة التي تحفظ الوجود عن كل تبديل وانحراف، في اللوح المحفوظ، في النفس. لقد أراد شيخ العارفين بلوغ هذه الكتابة العليا بكتابة دنيا، لقد سعى نحو كتابة تكون نسخةً لِما يسطّره القلم الأعلى في اللوح أو العقل في النفس، لكن لمّا علم أن النسخة لا يمكن أن تكون هي الأصل بأي وجه، حوّل نشاطه إلى الكتابة، ولم يكتفِ بالكتاب. معه بدأت الكتابة تُعلن وجود الحقائق في المستقبل، وهو مستقبل مسطّر في ماضي الوجود. كتابة الوجود غير مركّبة وهي مكتوبة بقلم بسيط تمكّنه بساطته من حفظ العلوم في اللوح. بساطة القلم تنجّيه من كل تحريف. وكتابة الإنسان يطالها التبديل في عالم التحريف والتغيير. هذا ما يفسّر تكرار القول عند ابن عَرَبي كي يصحح هذا الانحراف، لكن دون جدوى. ونظراً لكونه يعلم هذا الأمر، أكثر (بفتح الراء) من الكتابة، فكانت مرافقه في السفر. الكتابة تتّجه نحو البصر والمشاهدة أكثر من اتّجاهها نحو السمع، لأن هناك حقائق لا تقال، لكنها تشاهد. كتابة الشيخ الأكبر هي للمشاهدة وليست للتعقل، وهذا ما يفسّر قوتها الشعرية.

4-1 العقل ووجه الشيء

إن العقل وهو يصير قلماً له حكم التدبير والتفصيل والمشاورة. أساس المشاورة هو الاختلاف الحاصل بين الموجودات. فوجه هذا الشيء ليس وجه ذلك الشيء الآخر. «والسبب الموجب للمشاورة كون الحقّ له وجه خاص في كل

---

(33) المصدر السابق نفسه.

موجود لا يكون لغير ذلك الموجود»[34]. لكنّ المشاورة ترتبط بالقلم والكتابة لا بسلطة اليد واللسان. هذا وجه هام من وجوه الحقّ. لا تسلطية في الوجود إلاّ بحكم المرض والاعتلال النابعين من البُعد عن الأصل. وإن كانت المشاورة تتأسّس على الاختلاف دلّ ذلك على غياب لوحدة وجود غير اختلافية. فلكل موجود وجه خاص لا يكون لغيره مهما كثر وتعدد. وجه الشيء حقيقته. وحقيقته ليست هي شيئيّته. فالشيئيّة تذهب والوجه يبقى. نرى الشيء لكن يصعب علينا رؤية وجهه. ووجهه هو الظاهرية التي تمنحه الظهور وهي تختفي فيه. للحق في الأشياء وجوه وكل شيء يفتقر إلى وجهه، أي إلى سبب وجوده. ونظراً لحضور وجوه الحقّ في الأشياء فإن التدبير والتفصيل المنسوبين إلى العقل، ليسا له على سبيل التفكير والروية أو الفعل الذاتي، إذ كيف يمكن للمخلوق أن يدبر أموراً تتعلّق بالوجه الذي من الحقّ؟ والوجه كما يرى ابن عَرَبي لا يتّصف بالخلق والشيئية. كما أن هذا العقل الأوّل «ليس من أهل الأفكار»[35]. المشورة لا تحصل بين الأشياء، وإنّما بين العقل والنفس، أو بين القلم واللوح. هي مشورة تنتهي بكتابة ما تمّ حصوله في الحوار القائم بينهما عند التفصيل والتدبير.

الوجه إن كان قائماً في الشيء فإنه ليس هو الشيء. فالوجه وجوده برزخيّ لكنه ليس صورة. يمكن أن تكون الصورة مادية قائمة في الماهيّة داخل فلسفة الحضور في حين أن الوجه يتوسط العلاقة بين الحقيقة والظاهر. لكن الظاهر هنا ليس وهماً كما يعتقد أفلاطون وإنّما هو جزء من حركة الأوامر الإلٰهيَّة في كل ما سوى الحقّ. هيغل أقرب إلى هذا الفَهْم من أي فيلسوف آخر. للوجه وجود برزخيّ وللبرزخ حال وجهي. هل هو الخيال المطلق؟ أي عالم يمكنه أن يكون ممثّلاً لوجه الحقّ تمثيلاً كاملاً كي نتحدّث عن وحدة الوجود؟ هل الحالة التي وُجد عليها العالم في عصر ابن عَرَبي مثلاً؟ أم أنه العالم الذي نحن فيه الآن؟ ليس العالم هو ما يبقى دائماً وإنّما هو ما يتأسّس باستمرار في كل مرة تبعاً لتحوّلات الحقّ في الصور وتبعاً لآلاف الخواطر التي ترد علينا كل يوم. الوجود باقٍ والعالم متحوّل أبداً. وتاريخ الوجود هو تاريخ تحوّلات العالم في الفَهْم وفي الخواطر وفي الأشياء.

---

(34) المصدر السابق، ج2، ص423.

(35) المصدر السابق نفسه.

لكن لماذا وجود وجه الحقّ في الأشياء؟ من خلال شرحه للمشورة يرى ابن عَرَبي ضرورة التوكّل على الحقّ في تصريف الأمور مبيّناً أن العزم سابق على الفعل في الوجود. وأن هذا العزم ينبغي أن يلمس الأمر الإلٰهي الذي يقع في الشيء من جهة وجهه. لكن لمّا كان الذي سيقوم بالمشورة هو أيضاً من الخلق فإنه يتوجب عليه أن يعلم ذلك الأمر بعد وقوعه. وما عليه إلاّ التوكّل على الحقّ قبل وقوع الأمر.

من يتمكّن منا من معرفة وجه الشيء تكون له القدرة على تدبير العالم. ما يأتي بطريق الوجه هو أمر، وما يأتي بغير هذا الطريق هو خلق. لكن الحقّ له الخلق وله الأمر. الحقّ في الخلق حاضر، ولا حضور للخلق في الحقّ. فلا يتساويان. الخلق محلّ الأوامر الآتية من الحقّ. الأمر يمتدّ ليشمل كل الكائنات والسماوات، وهو الذي يخصّ تدبيرها تبعاً لطبائعها ومواقعها ضمن الوجود العام أو المضاف. ولقد قضى الأمر الإلٰهي أن يكون كل شيء في حركة. وجه الشيء هو الذي يكون له الحكم فينفرد الشيء بحكم وجهه. مثال ذلك أن الأمر قد جرى «في حركات الكواكب، فيعطي كل كوكب في الدرجة الفلكية على انفراده من الحكم ما لا يعطيه إذا اجتمع معه في تلك الدرجة كوكب آخر أو أكثر»[36]. الانفراد والاجتماع يُفسران بقيام المشورة أو غيابها.

لكن لمّا كانت الكائنات قائمة في الاجتماع إذ لا موجود يدخل في مشورة مع ذاته فإن ما يحصل من أحكام يحصل بالاجتماع. لا وجود هنا للانعزال. لقد تمّ القضاء على العزلة بحركة الحب النابعة من الكنز المخفي. كل اجتماع وكل مشورة هي في مستوى محدد من الوجود الرُتَبي ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾. لكن يتوجّب علينا أن نعلم أيضاً أن الانفراد هو أيضاً فاعل، ولكنه انفراد اجتماع وفي الاجتماع انفراد يقتضي المشورة. إن الأشياء في مستوى واحد من الوجود، في سماء واحدة، وليس في كل السماوات، تجتمع فيما بينها من حيث وجودها في مستوى مشترك وتنفرد من حيث اختصاص كل منها بوجه، يحمل كل منها أمراً خاصاً ضمن أمر مشترك. في كل انفراد حال خاص، وفي الاجتماع تخالف للأحوال منحدر من انفراد المجتمعين وذلك نظراً لما يطبع الكائنات من مصالح وأغراض. ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾.

(36) المصدر السابق نفسه.

نحن أمام اجتماع يطبعه الاختلاف وليس أمام الخلاف، إذ الخلاف لا يعترف بوجود حدود مشتركة. هذا الاختلاف نفسه سينقله الشيخ الأكبر ليفسّر به الفُرُوق داخل نظام اللغة، وهذا يُشير إلى الفَهْم القصدي للكلام حيث الأمر يتعلّق بالمقاصد والمعاني. مثال موضح: «القاف في (قِ) مفرد يدل على الأمر بالوقاية. فإذا اجتمع مع (لام) جاء منه صورة تسمى (قل) فحدث للقاف أمر بالقول وأين هو من الأمر بالوقاية. وكذلك لو اجتمع بحرف (الميم) ظهر من هذا الاجتماع صورة (قم) فحدث للقاف أمر بالقيام. وهكذا ما زاد على حرف من حروف متصلة لإبراز كلمة أو منفصلة لإبراز كلمات فتحدث أمور لحدوث هذه الكلمات. فيقول السيد لعبده قل فيحدث في العبد القول فيقول أو قم فيقوم. فيظهر من المأمور حركة تُسمّى قياماً عن ظهور صورة ذلك الاجتماع»[37]. كم هذا قريب إلى الفَهْم اللساني للغة في عصرنا الراهن. أليس في هذا القول الأكبري تجاوزاً للتمفصل المزدوج إلى تمفصل رباعي يكون فيه الحرف نفسه متمفصلاً. مثال ذلك، أن حرف (ل) هو حصيلة جمع لـ (ا) و (ن) في ترقيمه. ألسنا كذلك هنا أمام الطابع السلطوي الذي تمارسه بأوامرها على أطراف التواصل؟ بل ألسنا هنا أمام السيادة والعبودية التي يتكلم عنها رولان بارت بصدد سيادة اللغة؟ بنفس الكيفية التي تحدث به الكلمات في اللغة المنطوقة أي تحمل الأمر انفراداً واجتماعاً «تحدث الكائنات في النَفَس الرحماني»[38].

وعلى العموم، فإنّ البديع هو الاسم المرتبط بإيجاد المفعول الإبداعي الذي هو العقل الأوّل وهذا العقل يمتدّ على الزائد الذي هو النفس والطبيعة والهَبَاء والجسم الكل. العقل الأوّل يتحوّل إلى قلم يكتب على اللوح الذي هو النفس الكُليّة كل ما سيتمّ تسطيره في العالم من أمور. وحقائق هذا العقل يسري في الموجودات سريان الهمزة في الحروف وهو ينتهي عند الإنسان فالإنسان هو آخر ما وجد. فكان العقل في الإنسان كمالاً لدائرة الوجود واستدارته. ومن المعلوم أن الشكل الدائري هو الأكثر تمثيليّة لحركة الحب الذي هو في أساس الوجود.

الاسم الباعث يتّجه نحو إيجاد **اللوح المحفوظ** وهو موجود انبعاثي من أجل التدوين والتسطير. مرتبته في الحروف الهاء. ومنزلته البطين. وهو المرادف للنفس

(37) المصدر السابق نفسه.

(38) المصدر السابق نفسه.

الكُليّة. ننتقل هنا من الإبداع إلى الخلق، إلى النفخ لتحصل الحياة ويحصل الوجود على الصورة والوجود الذي يكون عند السبب. إنه سبب عند لا سبب عن أو من أو مع. القول بعند يُشير إلى أن العقل الأوّل إن كان سبب ما يلحقه في الوجود والذي هو المفعول الانبعاثي فإنه ليس سبباً فاعلاً وإنّما هو سبب عندي بمعنى حاجة العقل الأوّل إلى النفس الكُليّة مثل احتياج القلم إلى اللوح من أجل الكتابة الأبدية. لم يفعل العقل من حيث ما هو قلم إلاّ أن ألقى في اللوح كل ما لديه مكتوباً. فالقلم لسان حال العقل في نظره إلى النفس، وإن كان هو حقيقة القلم. وجود النفس كان بعد اللوح ووجود العقل كان قبل القلم. نحن أمام **العقل فالقلم فاللوح فالنفس**. ما الذي يفسّر هذا الترتيب؟ هل هو ما يُسمّيه شيخ العارفين نكاحاً غيبيًا؟ يمكن تفسيره بالفرق الذي يقوم بين الوجود والمرتبة.

من ماهيّة العقل الأوّل أنه قلم ولذلك فهو يطلب الكتابة. فالكتابة تقوم، إذن، على أساس أُنطولوجي. فالكتابة هي مطلب هذا العقل. يقول ابن عَرَبي: «ولمّا خلق الله هذا العقل الأوّل قلماً طلب بحقيقته موضع أثر لكتابته فيه لكونه قلماً فانبعث من هذا الطلب اللوح المحفوظ»[39]. بناءً عليه، تكون الكتابة أثراً. ويكون اللوح المحفوظ مطلب العقل الأوّل. فالعقل الأوّل يطلب ماهيته التي هي القلم في موطنه الذي هو اللوح. تماماً مثلما تطلب حواء آدم لأنّه موطنها وهي نفسه[40]. وإذا كان العقل الأوّل هو القلم فإنّ اللوح المحفوظ هو العنصر للكتابة تتلقى من القلم ما يُلقى إليه لكي يكون مسطوراً ومنظوماً. ومن ثمَّ فإنّ الكتابة هنا كتابة أزليّة، وجودية، لا تدرك[41] بالكتابة البشرية، وإن كانت الكتابة الأكبرية تتابع تجلّيات هذه الكتابة الإلهيّة.

---

(39) المصدر السابق، ج2، ص428.

(40) هذا أمر له علاقة بتفسير الحديث النبوي من أن حواء قد خرجت من ضلع آدم القُصَيْرَى. لكن هذا ليس موضوع بحثنا، غير أنه أُسيء فَهم هذا الحديث من طرف البعض. ولذلك نردّ على هؤلاء بقولنا: إن لفظة قُصَيْرَى تفيد الحنو والانحناء والحنان والحب وليس القصور. لذلك تكلّفت الأم بتربية الأطفال، نظراً لهذا الحنو والحنان. فالأطفال يحتاجون إلى الحنان قبل أن يكونوا محتاجين إلى العقل. هذا الفَهم مستفاد من فكر ابن عَرَبي نفسه.

(41) نقصد بالفعل «أدرك» هنا بلغ ووصل. وليس بمعنى تصور. نقول أدركني الليل مثلاً. أما التتبع فهو ملاحقة. ويمكن اعتبار فكر ابن عَرَبي فكر متابعة للتجلّيات الإلهيّة في الصور.

وإن كان العقل الأوّل يلقي في النفس ما يُلقى إليه (نقصد أن القلم يكتب في اللوح ما ليس في قوته)، فإن التلقّي فيهما مختلف، إذ إن صورة التلقي في هذا العقل هي صور التجلّي الإلٰهي فيه، وهي صور رحمانية نابعة من الحب، في حين أن صورة التلقّي في النفس فتتعلّق بوجود العلوم عند قيام الأسباب. من هنا ينبع نمط من الفكر الذي تكون أدلّته هي صور التجلّيات، مثلما تجلّى الحقّ لموسى في صورة الكلام. هذا هو ما يسعى فكر ابن عَرَبي إلى معانقته. أي أن يكون فكر تجلٍّ. فكر نابع من الرحمة الإلٰهيّة. «وصورة التلقّي الإلٰهي للعقل تجلٍّ رحماني عن محبة من المُتجلّي والمُتَجلَّى له»[42]. هذا يعني أن الكتابة التي تقوم على الحب هي كتابة مؤسسة أُنطولوجيًا بخلاف الكتابة التي تؤسّس للنزاع وللمنافرة؛ «فإن الحضرة الإلٰهيّة لا تقبل اللجاج والمعاندة»[43].

بخلاف التلقّي في العقل الأوّل يكون التلقّي في النفس هو تلقّي العلوم. والعلوم تختلف باختلاف الأسباب وتنوّعها. إذ من العلوم ما يوجد عند السبب. وما يُستفاد من وجود السبب الأوّل يرتبط بالتجلّي الإلٰهي مثل التلقّي في العقل الأوّل، والثاني فمختلف وذلك نظراً لوجود قوتين في النفس وهي العلمية والعالمة. بالعلمية تظهر الصور وبالعالمة تُعلم المقادير والأوزان. غير أن القدر لا يعلم في النفس إلاّ باللّه.

والأسباب خَلقية ومعنوية. الخَلقية تعتبر السابق سبباً عنديًا للاحق، والمعنوية تتعلّق بفحص ما في الممكن من استعداد لتقبّل الوجود[44]. فالممكن لا وجود له في نفسه قبل الإيجاد لأن الحقّ لا يحتاج إلى غيره. السبب الخَلقي نوعان هما: النسبة الفعلية بين الموجودات، وذلك مثل اعتبار الحرارة سبباً للتمدّد. والنسبة الخاصية بين موجودين، وذلك مثل طلب الإجابة عند قيام السؤال[45]. والسبب المعنوي يمكن النظر إليه من زاويتين: من زاوية الفاعل وزاوية المفعول. فالسبب

(42) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص428.
(43) المصدر السابق نفسه.
(44) انظر: تحليلنا للأعيان الثابتة في هذا العمل.
(45) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص427-428.

الفاعل هو الإيجاد والمفعول هو القابل للإيجاد بالطاعة والاستعداد[46]. فالسبب المعنوي من جهة مفعوليّته لا أثر له في الإيجاد.

2 ـ الطبيعة والهباء: الاسمان الباطن والآخر

الاسم الباطن. اسم يتّجه نحو **الطبيعة**. يحمل إمداده على **الأسماء الأربعة** وهي الحياة والعلم والإرادة والقول. وهي أسماء تتّجه نحو **الطبيعة** بحقائقها الأربع الحرارة، البرودة، اليبوسة والرطوبة. الطبيعة هنا معقولة الوجود لا محسوسة فهي تتعلّق بالتقدير ولا عين لها[47] على الإطلاق مثلها في ذلك مثل الزمان من حيث هو أمر متوهَم، إذ التقدير لا يلزم منه أن يكون المقدر (اسم مفعول) موجوداً، إذ يمكن تقدير ما ليس موجوداً، وذلك مثل افتراض المحال في العلم. وهذا يعني أن المقصود بالطبيعة ليس هو المُشار إليه وليست هي العناصر المادية، وإنّما هي النظام الذي يوجد خلف هذه العناصر. فالطبيعة «تعطي ما في قوتها من الصور الحسية المضافة إليها ولا وجود لها من خارج»[48]. إنها في مرتبة الوجود الذهني. لذلك كان منزلها هو الثريا.

حقائق الطبيعة الأربع في الأجسام وحقائق الاسم الباطن في الأسماء. هذه تمدُّ تلك. فالحرارة من الحياة والبرودة من العلم واليبوسة من الإرادة والرطوبة من القول. «فالحياة تنظر إلى الحرارة والعلم ينظر إلى البرودة والإرادة تنظر إلى اليبوسة والقول ينظر إلى الرطوبة»[49]. وهذه الكيفيات أو الطبائع، تعطي ما تكون به الحياة في الطبيعة الجسمية أي مجموع القوى المكوِّنة للكائن العضوي. الغاذية والنامية والحاسة والهاضمة.

---

(46) لسنا هنا أمام الوجود بالقوة والوجود بالفعل لسبب هو أن الممكن ليست فيه أية قوة. وإن كان ينفعل عند الإيجاد لا قبله.

(47) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص431.

(48) المصدر السابق، ج2، ص431.

(49) نفسه، ص430. وهذه الأسماء الأربعة مع الطبائع الأربع يربطها ابن عَرَبي بالآيتين التاليتين ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ وهذا يفيد رطوبة القول. ومنه يمكن الحديث عن عقلانية رطبة كما قال ذلك د. طه عبد الرحمان في ندوة ابن عَرَبي المنعقدة في الرباط عام 2003. (فإذا عزمت فتوكل على الله) وهذا يفيد يبوسة الإرادة. وبالحديث «وجدت برد أنامله فعلمت...» =

يقابل **الطبيعة في** الحروف **العين**، لأن الأمر يتعلّق بوجود «**أعيان** الصور»[50]. وهذه العين مهملة نظراً لسبب وجيه وهو أن «الصور الطبيعية لا روح لها من حيث الطبيعة». فهذا الروح من الروح الإلٰهي. أليس هذا الفَهْم هو ما حمله كانط إلى الفنّ وكذلك فعل هيغل بنوع من التصحيح في اتّجاه المذهب؟ ليس في الطبيعة أعمال فنية بالنظر إلى الطبيعة وإنّما بالنظر إلى اللّه أو بالنظر إلى الروح. الصور لا روح لها بالنظر إليها هي نفسها. هذا أمر ينبغي أن يُدركه الفنان وأن يُدركه المُعتَقِد أيضاً. ليس لأن الفن يوجد في المستوى نفسه الذي يوجد فيه الدين كما يرى هيغل، وإنّما لأن الطبيعة من زوائد العقل الأوّل الذي يكتب بالقلم كل ما سوى الحقّ.

ومن هنا تنبع الصور الحقّيّة لتطبع بروحيّتها الصور الحسيّة الخارجة من الطبيعة. الطبيعة بحكم مرتبتها السابعة لا تعطي روحاً، إنّما يمكن أن تكون بصورها ومظاهرها طريقاً مؤدّياً إليه. الطبيعة في المرتبة الثالثة ولها حقائق أربع. ذلك سبعة «ولم أر للثمانية وجوداً في نجوم المنازل، فعلمت أنه لمّا لم تكن للثمانية صورة في نجوم المنازل، لهذا كان المولود إذا ولد في الشهر الثامن يموت ولا يعيش أو يكون معلولاً لا ينتفع بنفسه»[51].

إن للطبيعة أثراً[52] على ما تحتها. من ذلك، مثلاً، لها أثرها على فَلَك المنازل وعلى الإنسان، من حيث إن هذا الفلك له وجوه ثلاثة، والإنسان أيضاً مثلث. أما حقائقها الأربع فتنعكس على فلك المنازل من حيث هو فلك الجنات الثلاث في كل واحدة منها أربعة أنهار. ويكون العدد ثلاثة مضروباً في أربعة فنحصل على عدد البروج.

= وهذا هو برودة العلم. ثُمّ إن الحياة مرتبطة بالحرارة. وهذه فكرة تسود في فكر القرون الوسطى. انظر، على سبيل المثال، **قصة حي بن يقظان** كيف تعرّف إلى سبب الحياة في الظبية (لكن بعد موتها) في تشريحه لها وعثوره على الحرارة في قلبها. وهذا كان شرطاً ليعلم أن النجوم والكواكب أيضاً فيها حياة نظراً للحرارة التي يدل عليها نورها المشع.

(50) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص430.

(51) المصدر السابق، ص431

(52) انظر: حديثنا عن الاسم المُقدّر في هذا الفصل.

الاسم الآخر. يتّجه وجهة مختص نحو إيجاد **الجوهر الهبائي** عقلاً لا عيناً ومنزله الدَّبَران وكواكبه ستة. والستة عدد كامل، نظراً لقربه من الشكل المستدير[53]. هذا الجوهر يظهر بالصورة في غير وجود عيني. هو كالعنقاء وجوده مرتبط بسماعه ومع ذلك هو هيولى إذ يوجد بحقيقته في كل صورة. هذا الجوهر الهَبائي يتلقّى الجسم الكل الذي هو حكم الطبيعة عليه. فيقبل بدوره حُكم الأربعة: اللطيف والكثيف والكدر والشفاف. إذا كان هذا الجوهر عند الفلاسفة هو الهيولى القائم في كل صورة فإنه عند الصّوفية **الحقيقة الكُليّة** التي هي «روح كل حق»[54]. بعبارةٍ أخرى، هذا الجوهر هو حقيقة أي حقّ كان. **والحقيقة** تجعل من الهَباء أن يمثّله **الحاء** في لغة **الحروف**.

أن تكون الحقيقة الكُليّة كُليّة معناه أنها واحدة، لكن هناك أموراً خاصة تنسب إليها. وبهذا تظهر في كل موجود وتتزيّا بصفاته، فتكون لها أسماء، كل اسم يتعلّق بأمر خاص. والأمر الخاص هو نسبة، والنسبة لا عين لها في الوجود. نحن هنا أمام مفهومين هما **الكُليّ والخاص** (أو الجزئي). فالكُليّ واحد والخاص كثير. والكثير ينسب إلى الواحد مثلما يكون الخاص مندرجاً تحت الكُليّ. ويترتّب على ذلك أن يكون المحسوس الذي هو جزئي معروفاً بحقيقته التي هي كُليّة. إذ الجزئي يكون معروفاً بنسبته إلى غيره ضمن الكل. لكن الكُليّ لا يظهر للعيان، ولذلك فهو معقول. فهو ما لا يظهر للعيان، ولكنه يظهر للعيان عبر نسبته إلى أمر خاص[55].

إن الجوهر الهبائي الذي هو الحقيقة الكُليّة يظهر بالصورة في كل موجود، ولكن لا عين له يتصف بها. إنه مثل العلم يتّصف به الحَق ويتصف به الخَلق، فيكون قديماً مع القديم وحادثاً مع المحدث. فصفة العلم تتبع الموصوف أو المعلوم. غير أن هناك ما يطلق عليه ابن عَرَبي الهَباء الطبيعي والهَباء الصناعي. فالأوّل يُشير إلى حقيقة الأركان التي هي هَباء المولدات. أما الثاني فيُشير إلى المادة التي تتشكّل منها الأشكال بتدخل الإنسان وذلك مثل السيف بالنسبة إلى

---

(53) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص433.

(54) المصدر السابق، ص432.

(55) انظر دليل هذا الفَهم في: ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص432
انظر: في هذا البحث نقاشنا للعِلْم الكُلي.

الحديد[56]. لذلك يقول ابن عَرَبي عن الهَبَاء بأنه «يقبل الأشكال لذاته. فيظهر فيه كل شكل. وليس في الشكل منه شيء وما هو عين الشكل»[57].

3 ـ الجسم الكل والشكل: الاسمان الظاهر والحكيم

الاسم الظاهر. له الإمداد على إظهار **الجسم الكل** وهو رابع أربعة. من جانب القوّة العملية للنفس ظهرت صورة هذا الجسم في العنقاء. بهذا الجسم تمّت عمارة الخلاء. والخلاء في حقيقته مستدير فكان أثره في الجسم واضحاً بحكم استدارته هو أيضاً، بل وتحرّك بالحركة المستديرة. والحركة المستديرة حركة ساكنة في حيّز واحد، وذلك بخلاف الحركة الجزئية التي تتحرّك في حَيِّزات[58]. ويترتّب على ذلك أن حركة الكل ساكنة وحركة الأجزاء متنقّلة. هناك أمر آخر وهو أن الذي يتحرّك وتتجدّد عليه الحركة إنّما هو الحركة نفسها في حين أن المتحرك ثابت. «فالمتحرك ثابت العين، والمتجدّد إنّما هي الحركة. فالحركة لا تعود عينها أبداً، لكن مثلها، والعين لا تنعدم أبداً، فإن اللّه حكم بإبقائها»[59]. إن هذا القول يذكره ابن عَرَبي بصدد دوران فَلَك الأطلس، ولا يتعلّق الأمر بالمحرك الذي لا يتحرك في فلسفة المشّائين، ثم إنه قول يتحدّث عن العَوْد الأبدي للمثل وليس للعين، أي ليس العود الأبدي لذات الشيء. فعين الوجود باق، لأن الحقّ أحب أن يعرفه خلقه، ولذلك يكون عين العارفين باقياً. في حين أن الذي يعود هو الحركة.

المتحرّك الثابت هو الكل. إنه ساكن بحكم استدارته. وهو لا ينتقل، لأنه ليس في أحياز. استدارة الجسم الكل يمنح، إذن، الولادة للفَلَك. وهذا الجسم الكل هو الذي ملأ الخلاء. ولذلك ليس في العالم خلاء، إذ إنه كلٌّ ممتلئ. لكن هذا الامتلاء لا يلغي الحركة. يقول ابن عَرَبي: «اعلم أيّدك اللّه أن اللّه تعالى لمّا عمر الخلاء بالعالم كلّه امتلأ به. وخلق فيه الحركة ليستحيل بعضه لبعض،

---

(56) إن هذا الفَهْم قريب إلى مفهوم المادة عند الفلاسفة القدماء من حيث إنها لا تعيين ولا تحديد، لكنها وجود بالقوة تحمل إمكان أن تتحقق في صورة ما.

(57) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص433.

(58) مثال ذلك حركة الرحى. فإذا نظرت إلى أجزائها رأيتها تتحرّك في حَيِّزات الرحى، وإذا نظرت إلى الرحى في كُلّيتها رأيتها ساكنة في حَيِّزها، نظراً لأنها تتحرّك بشكل مستدير.

(59) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص438، عن «الاسم الغني».

وتختلف فيه الصور بالاستحالات لطبيعية الخلاء الذي ملأه من العالم ذلك الذي استحال إليه. فلا يزال يستحيل دائماً. وذلك هو الخلق الجديد»[60].

ويُعتبر الجسم الكل أوّل فتح للصور الطبيعية. لكن لمّا كانت الطبيعة أقوى في الوجود من الجسم الكل حكمت عليه بحقائقها الأربع. فما كان منه إلاّ أن يستقبل البرودة والحرارة والرطوبة واليبوسة. ونظراً لكونه تحت قبضتها غلبت **الحرارة** عليه فتحرّك بفعل **الغلبة**. في الخلاء، لذلك اقترن بالاسم الظاهر حرف **الغين المعجمة**. ومنزله الجَوْزاء أو الهَقْعَة أو المَيْسَان.

لا شيءَ يظهر عن الاعتدال. «فالعالم مبناه على التكوين. والتكوين بالاعتدال لا يصح»[61]. لذلك «وصف الحقّ نفسه بالرضا والغضب والرحمة والانتقام والحِلْم والقهر. فالاعتدال لا يصح معه وجود ولا تكوين». (434 ج2). فلو ساوى الحقّ بين الوجود والعدم ما ظهر شيءٌ إذ لا يظهر شيءٌ عن الاعتدال. وإنّما الأشياء تظهر بالغلبة. ومن ثم ينتمي **الغين** إلى البُطون **والعين** إلى الظُهور. بل يصحّ القول أيضاً: الباطن لإيجاد الأعيان والظاهر لهذا الإيجاد، إذ الإيجاد يكون بالترجيح والغلبة. ولذلك، لم يكن أحدنا مشاهداً لحضرة الغين. فلم يحصل لدينا الوعي بالوجود إلاّ في حضرة العين. فاللَّه سبحانه يقول ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾.

لقد أظهر الحقّ صور العالم في الجسم الكل ولكنها لم تكن واحدةً في قوة وجودها واستعدادها لأنها لم تأتِ من الاعتدال، وإنّما بطريق الغلبة الإلٰهيّة. فكان لا بدّ من أن يكون لكلّ صورة استعدادها الخاص. «وقد ذكرنا في **عقلة المستوفز**[62] ترتيب وجود العالم كيف كان، واللَّه كما ذكرنا فيه وجه خاص، وفي كل ما وجد فيه. وعن ذلك الوجه الخاص الذي لمسببه المنفعل عنه ولا عقل»[63].

(60) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 356، ص253.

(61) المصدر السابق، ج2، ص440.

(62) انظر: هذا الكتاب في مطبعة بريل، ليدن، ومعه كتاب **إنشاء الدوائر**، وكتاب **التدبيرات الإلٰهيّة في إصلاح المملكة الإنسانية**.

(63) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص434.

الوجه الخاصّ هو سبب كل موجود. هذا أساسيّ لفَهْم أن كل موجود هو واحد لا يمكن أن يكون اثنين. هذا معنى لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد والواحد هو كل العالم. الكثرة واحدة من حيث هي كثرة[64].

يمكن ربط الاسم الإلٰهي الظاهر، بدلالة الغالب. فإذا كان الحقّ سبحانه يصف نفسه في كلامه بالغضب والرحمة، إلخ، فإن هذا يعني أن ليس هناك وسط، وإنّما الغلبة، ولذلك أطاعته الكائنات التي لم تخرج إلى الوجود إلاّ بفعل ترجيح الوجود على العدم، أي بفعل الغلبة. والغلبة لها أيضاً علاقة بالاسمين القابض والرزاق. والاسم الظاهر هو الذي يحكم ويحفظ الوجود الذي هو ظهور. يقول ابن عَرَبي: «فلو احتجب (اللّه) عن العالم في الغيب انعدم العالم. فمن هنا الاسم الظاهر حاكم أبداً وجوداً والاسم الباطن علماً ومعرفةً. فبالاسم الظاهر أبقى العالم، وباسم الباطن عرفناه»[65].

الاسم الحكيم يتوجّه نحو إيجاد **الشَّكْل**. حرفه **الخاء المعجمة**، ومنزله النحية. لكن ما الشكل؟ إنه القيد. «وبه سُمّي ما تُقيَّد به الدابة في رجلها شَكْلاً. والمتشكّل هو المُقيَّد بالشكل الذي ظهر به. يقول اللّه تعالى: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾. أي ما يعمل إلاّ ما يشاكله. وإلى هذا يرجع معناه». كل متشكّل هو مُقيّد. كل ما يظهر في هيئة يكون مُقيّداً بها. الشكل إذن ليس انفتاحاً، وإنّما هو تقييد لِما يظهر من الأشياء. ما يظهر من الشيء لا يخرج عن شاكلته. ولمّا كان العالم كلّه هو عمل الحقّ تعالى فإنه على شاكلته أي أنه مُقيَّد به. ويستحيل أن يكون في العالم شيء زائد عليه.

إن الشكل يرتبط أيضاً بالموطن. والحكيم هو الذي يتصرّف تبعاً للموطن. وكل شيء بحكم الموطن. وللموطن حكم وهو الهيئة التي بها يظهر الشيء. يعني ذلك أن شاكلة الموطن تحكم على الذي يحلّ في الموطن. من ذلك، مثلاً، أن موطن الحس حَكَمَ على جبريل أن يظهر في صورة حسّية وهي صورة الصَحابيّ دِحْيَة الكلبيّ. غير أن الشكل مُقيّد. ويترتّب عن ذلك أن يكون الظهور مُقيّداً

(64) انظر: «العلاقة بين الوحدة والكثرة» في هذا البحث.

(65) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 317، ص65.

بالحضرة الإلٰهيّة التي هي غياب. ويلزم عن ذلك أن يظهر الغياب في الظهور مُقيّداً بالصورة، وفي الوقت نفسه غير مُقيَّد في الصورة الواحدة نظراً للتحوّل المستمر. كما يلزم عن ذلك أن يكون العارف ذا عينين هما عين الحس ويدرك بها ما يظهر في الحس وعين الخيال ويدرك بها ما هو حاصل في الغيب ويظهر في الحس متوارياً. ذاك هو الحكيم، لأنه يُنزل الأشياءَ منازلها. فالمنازل، مثلاً، لها دلالات على ما في فَلَك الأطلس من بُرُوج. ومن ثُمّ لا بدّ من أن يكون للعارف عينان عين الحس وعين الخيال.

الشكل هوأيضاً مثال. والمثال تمثيل وتشبيه ومحاكاة وتخييل ومجاز. فهذا عمل العقل. لا قياس بلا تمثيل. ما يَطغى على الفكر العاشق للحدود هو التشبيه والمطابقة والمُلاءَمة فهذه هي شاكلته. وهذه كلّها من ماهيّة الحقيقة كما تنظر إليها الميتافيزيقا، وذلك بخلاف أُنطولوجيا الحيرة والخيال والخَلْق الجديد. فهذه تقتضي من أصحابها الالتزام بما هو مسطّر في أصل كل بحث وهو التواضع هذا التواضع هو الذي يقود إلى طلب المزيد، مزيد العلم الذي هو بمثابة ماء تقطير مُصفًّى لا إمبيريقية فيه[66]. كل شكل هو محصور. وكل عقل هو تقييد للفكر في ميدان المماثل. العارفون يدركون هذا، ولذلك ينصرفون بوجدانهم إلى طور ما فوق العقل والشكل، فيطلبون العلم الذي يقود إلى الراحة خلف الحجاب. ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ وكذلك «زدني فيك تحيُّراً». كل تفكير بحسب المماثل يقود إلى الثبات الذي تجرّه اللغة إلى الفكر العقلي. أُنطولوجيا العارفين لا جمادية فيها ولا استقرار. هي أُنطولوجيا القلب المتقلّب دوماً بهمّته. يتعدى العارف أوهام العقل المفتخر بأدلته نحو همّة القلب التي تجسّد أمام الوعي ما كان يقف به عند الوهم. لنا في عرش بَلقيس أمام سُليمان مثالٌ على ذلك.

إن الاسم الحكيم يتوجّه على **مشاكلة العالم للحق.** لكن أنحاء العالَم محصورة في المقولات العشر[67]. «فما في العالم شيء لا يكون في الله. والعالم محصور في عشر لكمال صورته إذ كان موجوداً على صورة مُوجِده. فجوهر العالم لذات المُوجِد وعَرَض العالم لصفاته وزمانه لأزله ومكانه لاستوائه وكمّه لأسمائه

(66) انظر حديثنا عن: «تشبيه العقل بالماء» في هذا البحث.

(67) انظر: «المقارنة بين الجدول الهيولاني والسُوَر العشر» في هذا البحث.

وكيفه لرضاه وغضبه ووضعه لكلامه وإضافته إلى ربوبيته وأن يفعل لإيجاده وأن ينفعل لإجابته من سأله فعمل العالم على شاكلته»[68]. هذه المقولات لا تلتصق بالعالَم إلاً من حيث هو مُقيّد ومحصور. وهو يعمل على شاكلته. نحن في العالم نعمل على شاكلتنا. إنّ الذات والصّفات والأزل والاستواء والأسماء والرضا والغضب والكلام والربوبية والإيجاد والاستجابة لا تكون في علاقة وحدة مطلقة مع المقولات العشر وإنّما علاقة تشكُل الأولى للثانية وليس العكس. فالمُشبّه غير المُشبّه به. مثال ذلك، أن مقولة الجوهر في العالم لا تُشير إلى استقلال ذاتي، لأن الذات لا يوصف بها العالَم وإنّما الحقّ. فالجوهر هنا علاقة تشاكل بين العالم وفعله أي بين هيئته ونشاطه ولا يُشير إلى التجوهر والاستقلال بحال. وحول الهيئة والنشاط يدور باقي الأعراض. لكن العالم هو في ذلك على خط مستقيم. فليس العالَم وهماً ولا يمكن اعتبار وجوده اعتباريًا، لأنه موجود بالفعل حتى ولو كان ظلاً أو في حالة نوم. استقامة العالم على شاكلته. «اعوجاج القوس استقامته»[69]. وجسم الإنسان نفسه يميل إلى الاستدارة «وهو كما رأيت مائل إلى الاستدارة وإن كانت له الحركة المستقيمة دون البهائم والنبات»[70].

كلّ خط أو شكل يتّخذ لون موطنه مثلما يكون العارف على شكل حاله وشكل الماء شكل إنائه. من ينظر إلى الأشكال التي يقدّمها العالم عن نفسه بحواسه وكما تنطبع على هذه الحواس لن يتمكّن من رؤية استقامة العالم. فاستقامته وحنينه للعودة إلى مصدره. استقامة العالَم استدارته. وإذا كان **الخلاء** يحكم على الكل بالاستدارة، لأنها على شاكلته فإن الاسم الحكيم يقضي بأن لا **يخرج** شيء من موطنه. لذلك اقترن **بالخاء**.

4 ـ العَرْشُ والكُرْسيُ: الاسمان المحيط والشكور

الاسم المحيط، مرتبته هي **العرش**، وحرفه القاف ومنزلته الذراع. إن العرش هو أعظم الأجسام إحاطةً بالموجود. وعليه استوى الاسم الرحمان. ولذلك يوصف

(68) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص435.
(69) المصدر السابق نفسه.
(70) المصدر السابق، ج2، ص647.

بالمجيد والعظيم والكريم. وتطرح هنا قضيّة العلاقة بين **الرحمة والإحاطة**. كما تطرح مشكلة العلاقة بين الروح والصورة. كيف ذلك؟ إن الموجودات التي هي أدنى العرش تَعْلَمُ إحاطة العرش بها، وهذا هو ما يجعلها في ضيق. ولذلك تحتاج إلى تنفيس. فكانت الرحمة تنفيساً. وهذا التنفيس روح، والعلم بالإحاطة ضيق(71). يقول ابن عَرَبي: «ثم إنه ما استوى عليه (أي على العرش) الاسم الرحمان إلاّ من أجل النَفَس الرحماني. وذلك أن المحاط به في ضيق من علمه بأنه محاط به من حيث صورته. فأعطاه النَفَس الرحماني روحاً من أمره. فكان مجموع كل موجود في العالَم صورته وروحه المدبر له»(72).

وبناءً عليه، نقول: ليس في الموجود إلاّ صورة الإحاطة وروح التنفيس بالرحمة الواسعة عن ضيق الإحاطة. هذا يعني أن روح الشيء غير صورته. فهو محصور في صورته ومتّسع بروحه. ومن ثَمَّ يمكن للموجود أن يسافر من صورته نحو ما وراءها الذي هو الروح. ومن ثَمَّ يصح القول إننا لسنا هنا أمام الميتافيزيقا، وإنّما أمام «الميتا» صورة. وهذه «الميتا» هي الفناء عن الصورة والبقاء بالروح. فآدم، مثلاً، هو روح الصورة(73). ويترتب على ذلك أن يكون الإنسان هو روح العالم(74).

الاسم **الشكور** مرتبته في الوجود **الكُرسيّ والقدمان**. منزلته **النَثْرة** وحرفه **الكاف**. مع الكرسي يبدأ الانقسام في الوجود. إذ إنه في هذا المقام انقسمت الكلمة وبانقسامها تميّز الحَق عن الخَلْق وتميّز الحُكم والخبر. وهذه الكلمة في العرش واحدة، إذ تتعلّق بالأمر التكويني. هنا يتحدّث الشيخ الأكبر عن أمهات الأسماء الثلاثة الرب والرحمان والكناية عن اللّه التي هي الرب. تبعاً لمراتب الوجود الثلاث وهي العماء والعرش والكرسي.

ولمّا كان الاسم الرب له الثبات، كان للكرسي الثبات وهما معاً يحملان

(71) أليس هذا قريباً إلى «الوعي الشقي» في فلسفة هيغل؟ وهو وعي ناتج عن الوعي باللامتناهي.

(72) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص436.

(73) انظر: «الفص الأول» من **فصوص الحِكَم**.

(74) انظر: المزيد من التفاصيل في الفصل الخاص بـ «رؤية الإنسان نفسه في الآفاق».

هذه الصفة من العرش ومن الرحمان. وكان من نتيجة ذلك أن كانت الرحمة ثابتة الحكم في الوجود. غير أن المشكلة التي تقوم هنا هي وجود أسماء إلٰهية هي بمثابة عوارض لهذه الرحمة. وذلك مثل الاسم الضار والمذل والمميت. ومنها يحصل الألم والمرض والعذاب. ولمّا كانت الرحمة سابقة على الغضب كان العذاب نفسه رحمةً. غير أن هذا لا يعلم إلاّ ذوقاً لا خبراً. يقول ابن عَرَبي: «فما تُعرف الذات النعم إلاّ بأضدادها، فوضعت لاقتناء العلوم التي فيها شرف الإنسان، فكانت كالطريق الموصلة أو الدليل الموصل إلى مدلوله ذوقاً»[75]. ماذا يعني هذا؟ إنه يعني أن العلم يقوم بدورين هما: أن يعلّم الإنسان بأنه محاط به، أن يعلم بأنه في قبضة الحقّ. ثم أن يعلم بأن الرحمة تتغلّب على الكَرْب وعلى الضيق الناتجين عن العلم بالإحاطة. وهذا الدور المزدوج هو الذي يظهر في الحب، إذ فيه قبضة ظاهرة ورحمة باطنة، فيه التلذّذ بالعذاب.

5 ـ فَلَك الأطلس وفَلَك المنازل: الاسمان الغنيّ والمُقدِّر

الاسم **الغني**، مرتبته في الوجود هي **الفلك الأطلس**. منزلته **الطرف** وحرفه **الجيم**.

اسم الأطلس يُطلق على هذا الفلك، لأنه ليس فيه كواكب من حيث ذاته، أي لا يقوم فيه تحديد أو تعيين ما. وما لا يتعيّن يكون مستديراً، فلا يظهر فيه تفاضل ولا اختلاف، إذ ليس فيه أجزاء.

فَلَك الأطلس لم يكن قديماً وإنّما وُجد بعد أن لم يكن موجوداً. وبوجوده حدث الزمان الذي هو انتظام الحركة. لكن الزمان لم يكن متميّزاً أي لم تتعيّن فيه الأيام والسنون، وإنّما تميّز بعلامات إلٰهية. وأوّل علامة كان منها يوم الأحد. وله علاقة بأوّل درجة من الجوزاء. وهذه العلامة تعيّنت بمكان القدم من الكُرْسيّ.

كان من نتيجة هذه العلامات ظهور الأحياز في فلك الأطلس. وحصل بذلك فَلَك البُرُوج. فتحرك فلك الأطلس. وكذلك الجوهر الفرد الذي لا يقبل القسمة. وكانت حركته الأولى هي يوم الأحد والتي حصلت منها حركة ثانية هي يوم

---

(75) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص437.

الاثنين، وهكذا حتى الحركة السابعة بالتطابق مع الصفات السبع هكذا:

- يوم الأحد حصل عن الاسم السميع، وهذا الاسم يعمّ الموجودات، لأنها خرجت إلى الوجود بفعل سماع الأمر التكويني.
- يوم الاثنين حصل عن الاسم الحي، وهذا الاسم يعمّ العالَم، إذ كل ما في العالم حي ناطق.
- يوم الثلاثاء حصل عن الاسم البصير، وهذا الاسم يعمّ المخلوقات لأنها شاهدة.
- يوم الأربعاء حصل عن الاسم المريد الذي تجعل من العالم كلّه قاصداً الحقّ. وكأننا هنا أمام العلّة الغائية حيث الموجود يعشق الأعلى ويحبه.
- يوم الخميس حصل عن الاسم القادر الذي يجعل من الموجود قادراً، أي أنه قادر على الثناء على الذي أوجده.
- يوم الجمعة حصل عن الاسم العالِم. حيث يعلم الموجود الحقّ ليس من حيث ذات الحقّ وإنّما من حيث ذات الموجود، إذ إننا لا نعلم من الحقّ إلاّ ما شاء الحقّ أن نعلمه.
- يوم السبت حصل عن الاسم المتكلّم. وكلام العالَم كلّه تسبيح غير أننا لا نفقه ذلك.

يترتّب على ذلك أن الأسماء الإلٰهيّة لها توجّهاتها على الأيام وعلى الموجودات التي تتّصف بهذه الأسماء. «فظهر العالم حياً سميعاً بصيراً عالماً مريداً قادراً متكلّماً»[76]. ينبغي الانتباه، هنا، لأمر هام وهو: إذا كان العالم يوصف بصفات الحقّ، فإن هذا لا يعني أن الحَق والخَلق في مرتبة واحدة بحيث يقودنا مثل هذا الفَهم إلى وحدة الوجود المزعومة. إنّما هذه الصفات في الحقّ قديمة وفي الخلق مخلوقة، إذ الصفة تتبع الموصوف والعلم يتبع المعلوم. فهي في الحَق مطلقة، وفي الخَلق مشروطة بالإيجاد. فضلاً عن ذلك، ينبغي أن نستحضر في أذهاننا دلالة البرزخ عند ابن عَرَبي: إنه يصل ويفصل. إنه يصل بين الحَق والخَلق

(76) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص438.

من حيث يُلبس الخَلق صفات الحَق ويفصل بينهما من حيث إن هذه الصفات في الخلق مقلوبة، وكثيرة وفي الحقّ واحدة لا تنقسم. وحتى هذه الأسماء لا تظهر في الخلق إلاّ عندما يتخلّق بها. فالعالم لا يظهر في الأسماء إلاّ بالتخلق بها.

لمّا كان الاسم الشكور متوجّهاً نحو الكُرْسيّ الذي فيه حصل انقسام الكلمة إلى حكم وخبر بتدلي القدمين، ظهر حكم هذا التقسيم في الفلك الأطلس. لكن الأحكام خمسة[77] بالإضافة إلى الخبر فنكون أمام ستة أقسام. ولمّا كان الأمر غيباً وشهادةً، حصل ضرب الستة في اثنين. والحصيلة هي اثنا عشر وهو عدد البروج. ولمّا كانت الطبيعة فوق فلك الأطلس وكان ما فوق حاكم على ما تحت، حكمت الطبيعة على هذا الفلك بطبائعها الأربع فحصل اختلاف في أقسام هذا الفلك بعد ما كان متماثل الأجزاء. فكان أن انقسمت البروج إلى أربعة فحصل من ذلك ثلاثة وهي أوْجُه كل برج. ولكل برج أربع طبائع وهذه الطبائع فيها الفاعل وفيها المنفعل. والمركَّب لا يكون من فاعلين أو من منفعلين، وإنّما من فاعل ومنفعل[78]. وهذا يعني أن **الاختلاف** قائم في المُركَّبات. والمُركَّبات هي الموجودات. غير أن الفاعل هنا فاعل بالطبع، بالعمل لا بالعلم.

ماذا يمكن استنتاجه ويتعلّق ببحثنا هنا من هذا الذي ذكرناه؟ نستنتج أن **الاختلاف ليس أمراً معرفيًا وإنّما هو أُنطولوجي قائم مع تدلّي القدمين**. وبفعل الحكم الذي به يؤثّر ما هو فوق في ما هو تحت. إن العقل الأوّل يؤثّر في النفس الكُليّة التي تنتقل عند الكتابة إلى اللوح الذي يكتب فيه القلم. وهذه النفس عالمة وعاملة، أي تحمل اختلافاً في هويتها، وتؤثّر بذلك في الطبيعة التي هي بطبائعها

(77) هذه الأحكام هي الواردة في الفقه وهي: الوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة.

(78) المقصود بالمُركَّب هنا هو الأسْطَقِس: النار مُركَّب من الحرارة واليبوسة. واليبوسة منفعلة عن الحرارة التي هي فاعلة. أما التراب فمُركَّب من البرودة واليبوسة. والبرودة تنفعل عنها الرطوبة. التي هي فاعلة. والهواء مُركَّب من الحرارة والرطوبة التي تنفعل عن البرودة، في حين أن الماء مُركَّب من البرودة والرطوبة. . بالحرارة والبرودة تكون الطبيعة فاعلةً وباليبوسة والرطوبة تكون منفعلةً. والفاعلان متضادان ينتج عنهما منفعلان متضادان. النار والماء خالصان إذ المنفعل فيهما حاصل من فاعله الطبيعي، في حين أن التراب والهواء ممتزجان إذ المنفعل فيهما حاصل من فاعلية الماء وانفعالية النار، بالنسبة إلى التراب؛ ومن فاعلية النار وانفعالية الماء بالنسبة إلى الهواء.

الأربع تنقسم بانقسام النفس إلى فاعل ومنفعل، أي إلى فاعلية العلم وانفعالية العمل[79]. وبهذه الطبائع تؤثّر الطبيعة في فلك البُرُوج. وهكذا. وكل فاعل لا يفعل بذاته وإنّما يفعل منفعلاً عن الفاعل الذي هو الله. ولذلك ذكر الله تعالى المنفعل دون الفاعل في قوله: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾ وهما منفعلان عن البرودة والحرارة. وهذا يعني أن الظهور منفعل وأن التجلّيات منفعلة لا فاعلة[80].

الاختلاف، إذن، حاصل في صميم الوحدة، من دون أن يؤدّي إلى تمزيقها. وهذا الاختلاف يوجد في كلّ المراتب الوجودية عُليا وسُفلى. في الحقيقة، كلما اتجهنا نحو الأسفل كثر الاختلاف وكلما اتجهنا نحو الأعلى وصلنا إلى أصله الذي هو تدلّي القدمين. وهو تدلٍّ حصل في الإنسان الذي خُلق باليدين. فهل هذا يعني أن الأصل في الاختلاف يكون بحضور الاثنين؟ هذا أمر فحصناه في هذا البحث عند الحديث عن الظهور وعن العين[81].

الاسم المُقدِّر، مرتبته في الوجود هي فَلَك المنازل التي عددها بعدد الحروف وحرف هذا الفلك الشين ومنزلته جبهة الأسد. هذا الفلك مرتبط بفلك البُرُوج. هذا يعني أن لكلّ برج 2، 33. منزلة. أي تقسيم 28 على 12. والسبب في ذلك هو أن الأثر لا ينشأ عن الاعتدال. وأن البرج له أثر في العالم. ولذلك، فإن عدد منازله يجمع بين العدد الصحيح والعدد المكسور. وكل منزلة لها مزاج خاص، ولها ثلاثة وجوه، نظراً لتلبُسها بالبرج الذي له أيضاً وجوه ثلاثة. والمنزلة التي تقوم بين المنزلتين هي أيضاً بين منزلتين، يحدث لها مزاج ليس في أبويها. كما أنّ هناك برجاً خالصاً وآخر ممتزجاً.

إن المنزلة التي تحصل من منزلتين هي التي تُسمّى أُحدية المجموع. بخلاف أُحدية الواحد. بالأولى وجد العالَم، أمّا الثانية فمثبتة للّه سبحانه. أُحدية المجموع

---

(79) تُعلّمنا الفلسفة خضوع العمل للعلم، وخضوع التدبير السياسيّ والمدني للمعرفة. ومن هنا تحصل الحكمة. والحكمة عملية ونظرية. والنظرية هي الموجهة إلى العمل. وعند ابن عَرَبي لا يدخل الجنّة جاهل. «لأن الجنة ليست بدار جهل» ولأن النار «لا تقبل العلماء».
انظر: كتاب **المعرفة**، تقديم وتحقيق: محمد أمين أبو جوهر، دار التكوين، دمشق، 2003، ص140.

(80) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، الباب 293، ص668.

(81) انظر: «فَهم ابن عَرَبي لمسألة التنزيه والتشبيه» في هذا البحث.

هي سرّ الجمع بين الاثنين، لأن له وجهاً إلى كل واحد منهما حيث يتمّ الحصول على الثلاثة. وهذا أيضاً معلوم في المنطق، إذ النتيجة تحصل عن مُقدّمتين. «لا يكون أمر إلاّ عن أمرين، ولا نتيجة إلاّ عن مُقدّمتين»[82]. وهذا أمر يتعلّق بالنكاح أو التوالد. الذي يكون بالثلاثة، كما هو الحال في الأمر التكويني «كن» والثلاثة هي أوّل الأفراد. وهي التي تعطي الأدلة في العلوم عند الإنسان. فالأدلة والبراهين لها، إذن، علاقة بوجوه المنازل والبروج. نحن، إذن، أمام أساس أُنطولوجي للدليل. فالدليل أيضاً حاصل في العلاقة بين الأفلاك. من ذلك مثلاً، أن فلك الكواكب يضمّ قوة كل من الأطلس والكُرْسيّ والعرش. وأن الكرسيّ هو الحدّ الوسط بين العرش والأطلس، إذ فيه حصل انقسام الكلمة. وقد نُؤَوّلُ هذا الانقسام في عالم الإنسان فنقول: فالإنسان يحيا في الواقع وفي الوقت نفسه يكون خطاباً عن هذا الواقع. كما أنه كعبد تغيب إنسانيته في الربوبية، فحصل عن هذا الغياب تكوُّن الأشياء، وتغيب الربوبية في الإنسانية فينشأ عن هذا الغياب التنعم بالأشياء[83].

كل مرتبة من مراتب الوجود تحصل على قُوّة المرتبة التي فوقها فتكون المرتبة الأخيرة في الوجود جامعة للمراتب التي فوقها. وهذه المرتبة الأخيرة هي الإنسان، لأنه آخر ما وُلد. ولذلك تجتمع فيه قوة الأشياء وقوة الأسماء الإلٰهيّة كما تجتمع فيه العوالم الثلاثة، عالم الحس وعالم البرزخ وعالم المعنى. **وهذا يعني أن فينومينولوجيا الغياب تنظر إلى العالم وإلى الإنسان باعتبارهما حاملين للأسماء الإلٰهيّة التي لا تظهر فيهما إلاّ من وراء حجاب. وأن الأشياء حجاب بعضها بعضاً. كما أن الأسماء نفسها يحجب بعضها بعضاً، لأن كل اسم مُسمّى بجميع الأسماء. وكل شيء يحمل في جوفه شيئاً آخر ينبغي إظهاره كي يكون قابلاً للرؤية من طرف الإنسان الكامل.**

لكن الكمال في الإنسان قائم فيه بالقوة ويظهر بالخلافة. فالإنسان الكامل ليس ظاهراً في كل الناس، وإنّما هو مطلب تَحقُّقه ممكن. ولمّا كان ما فوق يؤثّر في ما تحت كان الإنسان بدوره مثلث النشأة «نشأة باطنة معنوية روحانية، ونشأة

---

(82) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 1، «خطبة الكتاب»، ص50.

(83) المصدر السابق، ج2، ص441.

ظاهرة حسّية طبيعية، ونشأة متوسطة جسدية برزخيّة مثالية»[84]. ماذا يمكن استخلاصه من هذا البناء؟

نستنتج أوّلاً ضرورة التمييز بين الحسّي والجسدي والمعنوي. فالحسي في عالم الحس والمعنوي في عالم الروح والجسدي في عالم البرزخ. والإنسان جامع لهذه العوالم الثلاثة. فهو من حيث البرزخ حدّ وسط جامع بين المعنى والحس. ولذلك استحقّ أن يكون هو أُحدية المجموع. مجموع ما في الكون، ومن ثم اجتمعت فيه الحقائق الإلٰهيّة والكونية. نستنتج ثانياً، أن الإنسان بالحس والمعنى والخيال يدرك العلوم الأربعة وهي علم الحياة وعلم الأحوال وعلم الوحي وعلم الأسرار. وهذه العلوم الأربعة لها علاقة بفَلَك المنازل الذي له توجُه على الجنات الثلاث (جنات الاختصاص، وجنات الميراث، وجنات الأعمال) التي يوجد في كل منها أربعة أنهار وهي الماء للحياة والخمر للأحوال والعسل للوحي واللبن للأسرار.

6 ـ بداية السماوات السبع والاسم الرب

الاسم الرب معه تبدأ السماوات والأيام. وهي أيام اللّه. التي هي أحكام إلٰهية في حين أن الأيام المعلومة عندنا والتي حصلت عن حركة الأطلس هي التي بها يتمُ تقدير الأيام الإلٰهيّة[85] بدليل ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾. بناءً على تفسيره للآية ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾، يرى ابن عَرَبي أن كل سماء تختص بحكم هو اسمها. وسماء الرب هي السماء الأولى، سماء إبراهيم التي فيها البيت المعمور[86] حرفه الياء ومنزلته كيوان أو الخرتان، ويومه هو السبت. إن الاسم الرب يأتي في القرآن الكريم دوماً مضافاً. والسبب في ذلك هو احتياج

(84) المصدر السابق نفسه.

(85) للمزيد من التفاصيل انظر: ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 348، ص 202 وما بعدها حيث يفصّل ابن عَرَبي القول في الأيام: أيام اللّه، يوم الرب، يوم ذي المعارج، يوم العقل الأول، يوم الهيولى الكل، إلخ.

(86) نشير هنا إلى أن ابن عَرَبي يتحدث عن السماوات السبع في كيمياء السعادة من الأدنى إلى الأعلى وهنا يتحدث عنها من الأعلى إلى الأدنى، بحيث تكون السماء الأولى هنا في كيمياء السعادة هي السماء السابعة.

العالَم إليه، إذ إنه اسم لجميع المصالح[87] والأعمال. فالأعمال ترتبط بالربوبية. ومنتهى الأعمال هو سِدْرَةُ المُنتهى. وهذه السِدْرَة مثل الشجرة. والشجرة تحمل التضاد في ذاتها، وذلك بين أصلها وفرعها[88]. وابن عَرَبي يفسّر لفظة الشجرة بإرجاعها إلى التشاجر الذي يعني النزاع والمخاصمة، ولذلك نهى الحقّ سبحانه آدم من أن يقربا ﴿هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾[89].

الاسم العليم، مرتبته الوجودية هي السماء الثانية وهي سماء موسى. وحرفه الضاد المعجمة، منزلته الصرفة واليوم الموافق له هو يوم الخميس. العليم يحدث أثره في الخبرة الإنسانية. فموسى لمّا حصل على خبرة وتجربة في قومه، نصح الرسول محمداً ﷺ، بأن يرجع إلى الحقّ ليخفّف على أُمّته عدد الصلوات المفروضة عليها. وهذا يعني أن موسى قد حمل معه التجربة البشرية إلى السماء. والذي يعبّر عن فكرة هي أن «من كثر تكليفه قلَّت رحمته»[90]. ولما كان الحقّ قد أوحى إلى كل سماء الأمر الذي يخصها، فإن السماء الثانية (وهي الخامسة في **كيمياء السعادة**) تختص بالعلم والذوق اللذين يحصلان عن الخبرة لا عن قراءة

---

(87) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص442.

(88) يقوم التضاد في الشيء الواحد بين أصله وفرعه. وهذا حاصل في النبات أو الحشائش. يبيّن ابن عَرَبي ذلك من خلال واقعة حصلت بين **ابن باجه وابن زهر**. هذا الأخير أعلم من الأول في علم النبات وإن كان الأول أفضل من الثاني في العلم الطبيعي. يحكي ابن عَرَبي هذه الواقعة كما يلي: «ركبا يوماً فمرّا بحشيشة. فقال ابن زهر لغلامه: اقطع لنا من هذه الحشيشة، وأشار إلى حشيشة معينة فأخذ شيئاً منها وفتلها في يده وقرّبها من أنفه وكأنه يستنشقها، ثم قال لأبي بكر: انظر ما أطيب ريح هذه الحشيشة، فاستنشقها أبو بكر فرعف من حينه. فما ترك شيئاً يمكن في علمه أن يقطع به الرعاف مما هو حاضر إلاّ وعمله وما نفع حتى كاد يهلك وأبو العلا يبتسم ويقول: يا أبا بكر عجزت. قال: نعم. فقال أبو العلا لغلامه: استخرج لي أصول تلك الحشيشة، فجاء بها. فقال له: يا أبا بكر. استنشقها. فاستنشقها أبو بكر، فانقطع الدم عنه. فعلم فضله عليه في علم الحشائش». **الفتوحات المكية**، ج2، ص442-443. ما يُحيّر هنا هو أن السدرة يسعد بها أهل بيت المقدس. وأصولها مضادة لفروعها من حيث هي شجرة. فانظر ما أعجب هذا الآن. فعلاج أهل بيت المقدس لآلامهم التي أصابت أغصانهم لا يكون إلاّ بالرجوع إلى الأصول. أي لا يكون من خارج.

(89) انظر: الفصل الخاص بالهرمينيوطيقا الأكبرية في هذا البحث.

(90) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 198، الفصل الثاني، ص444.

الكتب، وكذلك مختلف التجلّيات التي تحصل للعارفين هي من هذه السماء.

يسجّل ابن عَرَبي الملاحظة التالية: كل سماء لها أثرها في وجود الحرف الملازم لها، وفي المعدن الذي تختص به، وهي سبعة، وكذلك في الأركان والمولدات، وليس لها أثر في منزلها. فالمنزلة هي التي يظهر فيها وجود السماء. أي أن أوّل وجود لكلّ سماء هو منزلها.

7 ـ عالَم الأجسام والأركان والمولدات

نقتصر هنا على بعض الأمثلة التي يظهر من خلالها الأثر الذي تتركه الأسماء الإلٰهيّة في عالم الأجسام كما يلي:

الاسم الحي. مرتبته في الوجود الهواء ومنزلته الشوكة وحرفه الزاي. الاسم الحي يفيد أن كل ما في العالم حيٌّ ناطقٌ ومُسبِّح[91]. ولذلك، فإن كل شيء في العالم يكون مأموراً ومطيعاً. لكنه مع ذلك مُسخَّر للإنسان، إذ الإنسان هو الأقوى في العالم. فإذا كان الهواء أقوى من النار والأرض والماء، يفعل في البحر والضوء والنار والماء والتراب والسحاب، وحركته هي الريح، وهو أيضاً سبب قيام الحروف من النفس ـ إذ لولاه ما كانت هناك لغة ولا كلام ـ [92]، فإن الإنسان أقوى من الهواء، إذ إنه قادر على أن يقهر هواه. هذا يعني أن العقل عند الإنسان له فاعليته التي تتجلّى في إضعاف تأثير الهوى في الإنسان. إنه يحمي الإنسان من فاعلية الأركان. فالعقل هنا يقوم بوظيفة الوقاية. والسبب في ذلك هو أن الإنسان مخلوق على الصورة وفي الوقت نفسه فقير بالذات. خلقه على الصورة يعطيه

(91) يقول ابن عَرَبي عن الرعد والسحاب وكل صوت في العالم بأنه يُسبّح لله «حتى الصوت بالكلمة القبيحة هي قبيحة وهي تسبيحة بوجه يعلمه أهل الله في أذواقهم لمن عقل عن الله». **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص452. هل هذا ما يفسّر، مثلاً، ذلك المتصوّف الذي سمع صوت شاة فلبّى وسبّح؟

(92) لقد حاولت أن أُعبّر عن أهميّة الهواء في الأبيات التالية:

لولا الهواء في الوجود ما كان كلام ولولا الهوى في القلب ما كان سلام
به الجواري في البحار ساريات والمعاني بالهوى في العقل مُقام
فلا يدري الهواء بالريح هواه زعزعا أو رخاء كنت أهواه
فسكونه في الوجود هلاك ونسيمه في القلب عقلي يخشاه

الرياسة على ما سواه في العالم، وفقره الذاتي يأتيه من الإمكان. غير أن غلبة فقره على رياسته بالعبودية تعطيه قوةً أكبر، وذلك عندما يُنفق بيمينه ما يُخفيه عن يساره.

إن الهواء، من حيث ما هو أقوى مرتبط بوجود الرب في العماء[93]، ولذلك فهو يؤثّر أيضاً في السماء، وفي تحريك الأفلاك، وفي النغم والسماع. ولمّا كان أصل الهواء من نفس الرحمان، خرج بدوره على صورته، لذلك يكون توقّفه وسكونه هلاك كل ما هو حيّ في العالم. وهذا ما يجعل العالَم في حركة دائمة، إذ إن الهواء أكثر حركة. فصورته من الماء وهو روح الماء. ولمّا كان أصله هو النفس كان لطيفاً. ومرتبطاً بالنفخ الإلٰهي الذي يعطي الحياة «فحياة العالم بالنفخ الإلٰهي من حيث إن له نفساً. فلم يكن في صور العالم أحق بهذه الحياة من الهواء. فهو الذي خرج على صورة النَفَس الرحماني الذي ينفّس به اللّه به عن عباده ما يجدونه من الكرب والغم الذي تعطيه الطبيعة»[94].

إنّ ارتباط الاسم الحي بركن الهواء يظهر في الريح التي تقوم بفعلين هما العقم واللقاح، وهما مرتبطان بالنكاح. الرياح اللواقح تهب الصور والريح العقيم تذهب بها. وهذا أمر يدركه من يعلم الخَلق والتجديد في النفس. وإذا كان الهواء يمارس هذا التأثير، فإنّما يمارسه في الأركان الأخرى التي تستقبل الصور عندما يحصل التعفن فيها بفعل التركيب[95].

الاسم المُحيي ومرتبته الوجودية الماء، حرفه السين ومنزلته النعائم. بالاستناد، كعادته، إلى **القرآن الكريم** يقوم ابن عَرَبي بتأويل لعدد من الآيات التي تتحدّث عن الماء المنزل، فضلاً عن الماء العنصري، الذي هو من الماء المنزل، وهو نهر الحياة الطبيعية الذي فوق الأركان[96]. ويربطه بالاسم المُحيي. إن الماء،

---

(93) لقد سُئل الرسول: أين كان ربنا قبل خلق الخلق فقال: «كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء». هذا الحديث القدسي يتكرر كثيراً في متن ابن عَرَبي.

(94) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص451.

(95) يذكر ابن عَرَبي رؤيته لبعض الكائنات الحيّة الناتجة عن تعفن حاصل في الهواء بفعل التقاء برودة الماء وحرارة النار في الهواء وهي: الحيّات البيض في الهواء، وحيوانات الاستدارة التي يُطلق عليها في بلاد الأندلس اسم الشلمندار. نفسه، 452.

(96) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص452.

وهو يعكس هذا الاسم، يرمز إلى العلم والبراهين والكشف الذي يزيل القَذر المعنوي المنسوب إلى الشيطان باعتباره قوة ماكرة(97) تحمل معها الشبهات والجهالات والتشكيك. إنه يحيي العقل القابل ويمنعه من السقوط في هوى الشيطان، وإن شئتَ قلتَ يمنعه من «القذر الشبهي» و «الوسخ الجهلي». إن الماء، إذن، هو تطهير النفس من الضلال ووقوف على المبادئ الراسخة التي تثبِّت الأقدام. والماء المقصود هنا غير فيزيائي. إننا أمام أُنطولوجيا صوفية للطبيعة الفيزيائية، أمام غياب حاصل في ركن الماء العنصري. يُضاف إلى ذلك أمر آخر وهو أن ملوحة الماء فيها مصالح ومنافع، إذ تُصفّي الجوّ من العفونات التي تأتيه من الأرض نظراً لبرودتها ويبوستها. لكن رطوبة الماء عَرَضية فقط، إذ تتعرّض للتسخين الذي يأتي من الكواكب، من الشمس. فالماء أصل كل حياة، سواءٌ كانت حياة المُركَّبات أو حياة القلب والعقول والأفكار والصور. يقول: «وهذا الركن هو الذي يعطي الصور في العالَم كلّه، وحياته في حركاته»(98).

الاسم العزيز، مرتبته الوجودية هي المعادن، وحرفه الظاء، ومنزلته سعد الدابح. يتمُّ الحديث هنا عن سبعة معادن بالموازاة مع الأسماء السبعة والسماوات السبع والأيام السبعة ودورات الطواف السبع، إلخ. والاسم العزيز، نظراً لعزَّته، يجعل المعادن أبطأ في التغيُّر والاستحالة اللذين يتعلّقان بالمولدات. إن المعادن، مثلها في ذلك مثل الأشياء الأخرى على الأرض، تتأثّر عند تكوّنها بمشاهدة الاسم الذي يخصّها. فلقد شاهدت الاسم العزيز، وكانت لها العِزّة بهذه المشاهدة. ولمّا كانت العِزّة لهذا الاسم طلب الكمال، فطلبت المعادن كمالها الذي هو الذهبية.

غير أن هذا لا يعني أن كمال المعادن هو لها بالذات، وإنّما هو مجرّد ظهور في المعدن الذي هو مثال وليس جوهر الكمال. فالأسماء تعشق أن ترى حكمها

(97) من المعلوم أن ديكارت قد وجد مُبرّراً لتجربة الشك التي قام بها في افتراض قوة شيطانية ماكرة لم يتخلص منها إلاّ بالضمان الإلٰهي. ومن المعلوم أيضاً أن المكر قد امتد عند الفلاسفة ليشمل مكر التاريخ مع هيغل ومكر الوعي مع نيتشه، ومكر الرغبة مع فرويد ومكر الأيديولوجيا والبِنية الاقتصادية مع ماركس. ومع ابن عَرَبي لا يُنجّي من المكر إلاّ الماء الذي هو تطهير واختزال واصطفاء. لذلك ارتبط بالمُحيي. وهو أيضاً مُحيي الدين. وهو ابن عَرَبي لأنه يكتب بلغة عربية قرآنية.

(98) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص453.

في الأشياء. فتكتسب الأشياء أوصافاً تأتيها من تبعيّتها لحكم الأسماء. وهذا يفيد أن ما يحدث في الأشياء من أفعال لا يُفسّر فيزيائيًا، وإنّما يُفسّر أسمائيًا. وإذا كان كمال المعادن هو الذهبية، فإن الذهبية نفسها هي اعتدال حاصل من اجتماع الأفعال المتضادة في المولدات التي هي حقائق الطبيعة الأربع. التي هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة التي تُنتج أفعالاً متضادة هي الكثافة والسخافة والسخونة والبرودة. والتوازن التام بينها يعطي الذهبية. لكن الذهبية نفسها هي أثر حكم الاسم العزيز في هذه الحقائق والأفعال. وهذا التوازن التام هو بمثابة برزخ إذ إنه بمثابة اعتدال بين هذه الأفعال في الشيء الواحد، بحيث لا يستطيع حكم فعل منها أن يزيل حكم فعل آخر أو يتغلب عليه. وهذا التوازن التام يحصل في الذهب، ولذلك لا يفسد ولا يتأثّر بعوامل خارجيّة[99]. وهذه هي العِزَّة. أمّا المعادن الأخرى التي أصابتها الأمراض بخروجها عن الاعتدال والذهبية، فتخضع لطبيب المعادن الذي يريد أن يُعيدها إلى عِزَّتها. وهو في ذلك يحتاج إلى علم خاص وهو العلم بسياحة الدراري والأنوار السبعة التي هي (القمر، الكاتب، الزهرة، الشمس، الأحمر، المشتري، كيوان)[100].

هذه الأنوار السبعة سائحة، ولذلك فإن قوتها في المعادن تكون باختلاف الزمان. ومن ثُمّ لكي يحصل التوافق والاعتدال لا بدّ من مراعاة الاختلاف. فالاختلاف هو الأوّل. فهو الذي يحتلّ مساحة أُنطولوجية أكثر من التوافق. يقول ابن عَرَبي عن حكم الزمان من أنه يخالف حكم الزمان الذي يلي هذا الحكم «ويخالفه من جميع الوجوه ولا يمكن أن يوافقه من جميع الوجوه، إذ لو وافقه لكان عينه... فالموافقة من جميع الوجوه لا تكون»[101]. هذا يعني أن التتابع أو

(99) يتحدّث ابن عَرَبي عن كمال المعدن وعن أمراضه وعلله التي تُخرج المعدن عن مرتبة الكمال فيحصل لدينا القصدير والزنبق والأسرب والحديد والنحاس والفضة. فالمعادن، بخلاف الذهب هي خارجة عن الموطن الأصلي للمعدن وذلك بفعل تأثير ما حصل لها من خارج يزيد فيها أو ينقص، أي يحدث خللاً في التوازن. ومن هنا يظهر أن ابن عَرَبي يتحدث عن طب المعادن، إذ الطب يطلب الاعتدال وذلك بالزيادة في الناقص والنقص من الزائد. ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص460.

(100) المصدر السابق، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص460-461.

(101) المصدر السابق، ص461.

التوالي، وليس التكرار أو التطابق، هو الذي تحصل عنه آثار التعديل والتسوية. فإذا ما حلّت الصورة في شيء ما أبعدت الصورة التي كانت فيه من قبل. وهذا هو ما يقوم به طبّ المعادن الذي يتوخّى عزّة معدن ما.

ينبغي الإشارة، هنا، إلى أمر آخر وهو أن العالم بطب المعادن مقتول، لأن الملوك يطلبون من العالِم هذا العلم. «فإن منعهم إياه قتلوه حسداً وغيظاً، وإن أعطاهم عِلم ذلك قتلوه خوفاً وغيرة»[102]. إلاّ الأمناء الذين يسرّونه أمانةً لا خوفاً، ولأن كتم الأسرار هو من باب الغيرة الإلٰهيّة. يهمّنا من هذا ما يلي: إن إفشاء الحقيقة وإظهارها يُلحقان الضّرر بصاحبها، وإخفاءها بإظهار زيفها يقيه الضرر. فالحقيقة ـ كما يقال ـ تقتل. لذلك صارت الكتابة بين الإظهار والإخفاء. وهذا ما يستوجب تأويلاً هرمينيوطيقيًا لها.

الاسم الرزّاق، مرتبته في الوجود النبات وحرفه الثاء، ومنزلته سعد بلع. الرزّاق اسم يدل على كثرة الأرزاق في العالم. فهي منه ظهرت. وأوّل الأرزاق هو تغذية الرزاق برزقه فهو أوّل المرزوقين الذي يغذي الأسماء الإلٰهيّة الأخرى بآثارها التي هي أرزاقها في الأشياء، وذلك، نظراً للحوار الحاصل بينها. فالرزاق يرزق الأسماء والوهاب يهب الأسماء أموراً مُعيّنة والظاهر يُظهر آثارها، إلخ. فكان الظهور رزقاً. ويكون كل موجود باقياً برزقه الحاصل له من الاسم الذي يخصّه. وما يزول به الرزق عن الموجود بلقاء حتفه ليس برزق. كل ما في العالَم مرزوق. وهذا الأمر سارٍ في الأسماء وفي الأرواح الملكية، التي رزقها التسبيح، والعقل الأوّل الذي رزقه في العلم الإلٰهي، إلخ. فهذا الاسم ينزل في المراتب الوجودية ليمنحها رزقها. وهذا النزول في المراتب له علاقة بمفهوم الغاية حيث يكون موجود ما رزقاً لغيره، أي يجد فيه غايته. فالماء: رزق النبات، والنبات رزق الحيوان، إلخ[103]. وكل شيء هو رزق ومرزوق دون أن يكون رزاقاً. فالعالم، إذن محكوم بالغاية،

(102) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص461. نذكر هذا القول، ليس لأننا نؤمن بإمكان تحويل المعادن إلى ذهب، وإنما نذكره، لأن العلماء العرب المبدعين والمخترعين في ميدان التكنولوجيا والعلوم الدقيقة هم أيضاً يتعرّضون لمثل هذا التهديد من طرف بعض الجهات في بعض الأصقاع من عالمنا اليوم. ألا يكون الخوف هو المانع الحقيقي من إفشاء العلم النافع في جميع الأزمان؟

(103) من المعلوم أن مفهوم الغاية كما هو وارد في الرزق، قد طرح إشكالاً إبستيمولوجياً =

وهو ما نلمسه في قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾.

من حقيقة العالم أنه يطلب الرزق الذي يكون به بقاؤه. فلمّا كان العالم ممكناً وعن العدم خارجاً يكون معرَّضاً للفساد. وهو يطلب الوجود الذي هو رزقه. فالوجود رزق العالم: «العالم كلّه يخاف التلف على نفسه لأن عينه ظهر عن عدم وقد تعشق بالوجود. فإذا قام به من يمكن عنده إذا غلب عليه أن يلحقه بالعدم سارع إلى طلب ما يكون به بقاؤه. وإزالة حكم مرضه فذلك رزقه»(104).

إذا كان النبات هو ما يختصّ به الاسم الرزاق، فإن النبات عند ابن عَرَبي هو كل ما يقبل النمو. وما ينمو هو في حركة. والحركة أُفقية ومستقيمة. الأولى، هي حركة الأشجار. والثانية، هي حركة الإنسان، إذ هو نفسه من النبات بدليل قوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ وحركته إلى جهة رأسه، فتكون عمودية. غير أن الحركة التي تقابل حركة الإنسان تكون حركة منكوسة. والحركة المنكوسة تخالف طبع المتحرّك، بالتالي ليست حركة طبيعية وإنّما هي قَسْريّة. «وإنّما الحركة المنكوسة عندنا كل حركة في متحرك يكون بخلاف ما يقتضيه طبعه، وذلك لا يكون إلاّ في الحركة القهرية لا في الحركة الطبيعية»(105).

= في فَهم العلاقة بين الوظيفة والعضو في مجال الفيزيولوجيا. هل العضو هو الذي يخلق الوظيفة أم أن الوظيفة هي السبب الغائي لوجود العضو؟ ثم هل وجود آكلة العشب من أجل آكلة اللحوم، وهل آكلة اللحوم من أجل تغذية الإنسان؟ إلخ. ومن المعلوم أن هذا الإشكال قد تمّ تجاوزه عند الحديث عن التليونومي، في البيولوجيا المعاصرة.

(104) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص463.

(105) المصدر السابق، ج2، ص464. نحن أمام الفَهم الأرسطي لحركة الأجسام. فالجسم الثقيل يسقط نحو الأسفل والجسم الخفيف يرتفع نحو الأعلى. فهذا هو المكان الطبيعي لهما. والأمر نفسه يؤكّده ابن عَرَبي في قوله: «فإذا تحرك كل جسم نحو أعظمه فتلك حركته الطبيعية المستقيمة كحركة اللهب نحو الأثير وجسم الحجر نحو الأرض. فإذا تحرك الجسم الناري نحو الأرض والسِفْل وتحرك الحجر نحو العُلُوّ كانت الحركة منكوسة وهي الحركة القسرية». إن هذا هو العدالة الطبيعية عند اليونان. وهي أن يحتلّ كل جسم مكانه الطبيعي. ومن المعلوم أن أفلاطون قد نقل هذا الفَهْم للعدالة إلى المجتمع حيث يتوجّب على كل نفس تبعاً لِما تقتضيه طبيعتها أن تحتلّ مكانها اللائق بها في المجتمع. وهذه العدالة هي التي يُطلق عليها ابن عَرَبي اسم الموطن.

واختلاف الحركات ليس من جهة النمو وإنّما من اعتبار الجهات. والحركة في الجهات هي من الإرادة. لنستمع إلى الشيخ الأكبر يقول: «فإن الحركات في الجهات من المتحرك إنّما ذلك نسبة إرادة. التحرك لذلك الجسم من المحرك»[106]. والذي يتحرك يتحرك بإرادة المحرك. غير أن المتحرك قد يكون باختيار فيكون المتحرك هو نفسه مُحرِّكاً. ويمكن أن يكون متحرِّكاً بغيره وإذا كان متحرِّكاً بغيره، فإن هذا الغير يتحرك بغيره، حتى نصل إلى السبب الغائي للحركة، وهو الذي يطلق عليه ابن عَرَبي اسم «المتحرك بالقصد»[107].

لكن ابن عَرَبي لا يقف عند المستوى الطبيعي للحركة، وإنّما يتحدّث عن الحركة المعنوية وهو يحدّدها في ثلاث: حركة من الوسط، وفي الوسط وإلى الوسط. الأولى عن الأصل، والثالثة هي ما به يبقى الأصل. أمّا الثانية فهي الإمداد الإلٰهي، وكلّها من الاسم الرزاق. لكن ينبغي أن ننتبه لِما يلي: إن الحركة من الوسط هي التي للعالَم الذي هو حاصل من الوسط بين الوجود والعدم. فبالعدم يقبل التحوّل وبالوجود يحافظ على سكونه. والحفاظ على العالم هو الحركة في الوسط، إذ الإمداد الإلٰهي حافظ لمركزية العالم، التي هي الإنسان. أما الحركة إلى الوسط فهي سفر إلى النهاية، لأنها هي القصد، والغاية.

استنتاج

يُعْلمنا الشيخ الأكبر في أكثر من موقع في فكره من أنّ العالم لا يتغيّر من حيث جوهريته، وإنّما من حيث الأحكام والصور. فالأشياء في العالم يؤثّر بعضها في بعض مثل تأثير الأسماء الإلٰهيّة بعضها في بعض، وهي كلّها ترجع إلى مُسمًّى واحد، والعالم بدوره واحد العين، وكأننا أمام المرآة الواحدة التي تنعكس فيها صور الرائين تبعاً لهيئاتهم وقُربهم أو بُعدهم من هذه المرآة. يقول: «وقد أعلمتك في غير موضع من هو عين العالَم الظاهر، وأنه غير متغيِّر الجوهر، ولمن هو الحكم الذي ظهر به التغيير في صور المرآة لتغيير هيئات الرائي»[108]. فضلاً عن

---

(106) المصدر السابق، ص464.

(107) المصدر السابق نفسه.

(108) المصدر السابق، ج2، ص465.

ذلك، نحن أمام الظهور الذي من الاسم الظاهر. وهذا الاسم عدده بالجزم المغربي الصغير ثمانية وعشرون[109]، وهو الذي يفسّر الظهور على مراتب هذا العدد. غير أن هذا الظهور لا ينفصل عن البُطون أو عن الاسم الباطن. ويترتّب على ذلك أن تكون كل مرتبة تجليًا للمرتبة السابقة عليها وحجاباً في الوقت ذاته. وهذا هو السريان. إن الاسم رفيع الدرجات، مثلاً، كماله في الاسم الجامع، وظهوره في هذا الاسم يقتضي الاسم اللطيف. كما أن هذا الأخير يقتضي سريانه وجود الاسم القوي، وهكذا، حتى نصل إلى الاسم البديع المرتبط بالقلم الأعلى أو بالعقل الأوّل، والذي يُعتبر أصل الظهور كلّه. والجدول التالي يوضح ذلك.

	الاسم	المرتبة الوجودية	الحروف
1	البديع	العقل الأوّل/ القلم	الهمزة
2	الباعث	النفس الكُليّة/ اللوح المحفوظ	الهاء
3	الباطن	الطبيعة الكُليّة/	العين
4	الآخر	الهيولى الكل/ الهَبَاء	الحاء
5	الظاهر	الجسم الكل	الغين
6	الحكيم	الشكل	الخاء
7	المُحيط	العرش	القاف
8	الشكور	الكُرسيّ	الكاف
9	الغني	الفلك الأطلس/ فلك البُرُوج	الجيم
10	المُقدّر	فلك الكواكب الثابتة/ فلك المنازل	الشين
11	الرب	السماء الأولى/ زُحل	الياء
12	العليم	السماء الثانية/ المشتري	الضاد
13	القاهر	السماء الثالثة/ المِرّيخ	اللام
14	النور	السماء الرابعة/ الشمس	النون
15	المُصوّر	السماء الخامسة/ الزُهرة	الراء

---

(109) عبد الباقي مفتاح، **مفاتيح فصوص الحِكَم لابن عَرَبي**، «سلسلة حكمة»، دار القبة الزرقاء، مَرّاكش، ط1، 1997، ص37.

16	المُحصي	السماء السادسة/ عُطارد	الطاء
17	المُبين	السماء السابعة/ القمر	الدال
18	القابض	كرة النار	التاء
19	الحَيّ	كرة الهواء	الزاي
20	المُحيي	كرة الماء	السين
21	المُميت	كرة التراب	الصاد
22	العزيز	المعدن	الضاد
23	الرزّاق	النبات	الثاء
24	المُذل	الحيوان	الذال
25	القويّ	الملك	الفاء
26	اللطيف	الجِنّ	الباء
27	الجامع	البشر	الميم
28	رفيع الدرجات	المرتبة	الواو

ما الذي يمكن استفادته ممّا تقدّم وله علاقة بأُطروحة هذا البحث؟

لنسجّل أوّلاً أن هذا الجدول مستفاد من **الفتوحات المكية**، الباب 198، الفصل 27 الخاص بالاسم المبين والمتعلّق بآدم. أو بالإنسان الذي يتوجّب عليه تبيان ما يكون عليه في الوجود. وهذا الجدول بدوره مبيِّن للمراتب الوجودية التي تعكس جميع الأسماء الإلٰهيّة التي يختصّ بها الإنسان. كما أن لكلّ اسم من هذه الأسماء روحانية مَلَكاً تحفظه. وهذه الروحانية تظهر في الحروف. والحروف هي صور الأسماء في النفس الإنساني. لذلك فإن الكتابة الأكبرية ليست مجرّد خطوط مرقومة في كتاب، وإنّما هي كتابة تحترم روحانية الحروف. فروحانية الحرف غياب والحرف ظهورها. غير أن ظهورها في الصور يكون مختلفاً. لذلك تكون الكتابة ممارسة للاختلاف الذي يعكس ما يختص به كل حرف من روحانية ما. **إن الحرف يعمل بروحه في الكتابة لا بجسمه. ولمّا كان الحرف يُسبّح بروحه لخالقه، وهذا التسبيح لا يتوقّف أبداً، فإنه ينبغي لممتهن الكتاب أن ينتبه لهذا العطاء المتجدّد في الحرف، أن ينتبه للحالة التي تكون عليها روحانية الحرف في وقت**

كتابته. وهذا يدلّ على أن الكتابة عند ابن عَرَبي ليست تثبيتاً، وإنّما هي بالأحرى متابعة لعمل أرواح الحروف في العالم تبعاً لما تقتضيه الأسماء الإلٰهيّة لتحقيق آثارها في مراتب الوجود. يتوجّب على الكاتب، إذن، أن يكون صاحب أسرار وعالم أرواح وليس مجرّد مُتقن للغة التخاطب والكتابة كما هي مُعطاة للحس، وحاضرة في المواضعة والاصطلاح.

لنسجّل ثانياً، أن الأشياء ليست أشياءَ إلاَّ لأنها آثار غياب تحجبه فيها وهو الأسماء الإلٰهيَّة. وأن العالم بحركاته وأعراضه وجوهريته وثبوته ووجوده لا يجعله مستقلاً بذاته، كما لا يجعلنا نحن نركن إليه لنعرفه انطلاقاً من مباشريته، أي كما يُعطى لنا في قوى الإدراك وفي نظريّة المعرفة، وإنّما هو تحريض للسفر نحو ما لا يظهر بذاته، ويظهر من خلال العالم. الأمر الذي يستوجب منا القيام بسفر يتمثّل في قراءة فينومينولوجية وهرمينيوطيقية له، انطلاقاً منا باعتبارنا كائنات حصل فيها هذا الغياب بجمعيته.

لنسجّل ثالثاً، أن كل اسم من الأسماء الإلٰهيَّة يحمل أمرين: الأوّل، هو ما به نتوجّه نحو المُسمَّى، فيتعيّن المُسمَّى بالاسم لا بالمُسمَّى. لكن الاسم نفسه يحمل أمراً ثانياً وهو ما به يتميَّز عن اسم آخر. والمُسمَّى لا يتميّز في ذاته، إذ ليس فيه خاص. فيصير كل اسم دليلاً وفي الوقت ذاته حجاباً على المُسمَّى. أكثر من ذلك هو أن كثرة الأسماء إنّما هي في نظرنا من أجل قهر الحُجُب عن المُسمَّى. غير أنه لمّا كانت كثيرةً صارت على الواحد حجاباً. فالواحد يدل على الواحد. لكن لولا الواحد ما كانت هناك كثرة، ولولا الحجاب ما كان هناك إدراك ولا رؤية. فينومينولوجيا الغياب، هي إذن، تكشف عن أن الظهور حجاب، وأن الاسم حجاب على المُسمَّى في الوقت الذي يعلن عنه بحضوره كاسم.

الباب الخامس

الخيال والحضرات الوُجُوديّة

مُقدّمة

إنّ إشكاليّة العقل والوجود في فكر ابن عَرَبي لا تجعل المعلومات أمراً يتعلّق بالمعرفة العقلية، إذ إنها معلومات تلتحق بالوجود ومراتبه. فالمعلومات هي مراتب الوجود نفسه. غير أن البحث في هذه المراتب يقتضي تلمُّس نوع من الاختلاف الأُنطولوجي الذي يتمثَّل عند ابن عَرَبي في الفرق بين الوجود الذي يحتل كل المراتب الوجودية والموجود الذي لا يكون إلاَّ في مرتبة مُعيَّنة. الموجود الذي يجمع كلّ المراتب الوجودية هو الحقّ إذ هو ﴿مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾. يقول ابن عَرَبي: «لكل شيء في الوجود أربع مراتب إلاَّ الله تعالى»[1]. يُضاف إلى ذلك أن مراتب الوجود وحضراته ترتبط بالخيال المنفصل وبمفهوم البرزخ الأمر الذي يجعلنا نقول مع ابن عَرَبي بأن الوجود خيال في خيال وأن العالم هو بمثابة حُلُم ينبغي تأويله ليس على الطريقة الفرويدية، وإنّما بطريقة تكشف عن الغياب الذي يحجبه، وهو غياب تحمله الأسماء الإلٰهيّة في سفرها نحو الأشياء من أجل التنفيس عن كَرْبها الوجودي، ومن أجل تحقيق الحوار الذي جرى بينها في حضرة المُسمَّى.

---

(1) ابن عَرَبي، **إنشاء الدوائر**، ص7.

الفصل الأوّل

حضرات الوجود

يقول ابن عَرَبي: «إن الأشياء لها أربع مراتب في الوجود. وجود في العلم، ووجود العين، ووجود في الكلام ووجود في الرقم»[2].

1- الموجود في العلم هو الموجود الذّهني. وهو الذي يكون في الذهن والتصور مطابقاً لماهيته، فهو ليس حالاً في الجسم. إنه في العالم دون أن يكون في أشيائه. إنه حاصل في العلم، وهو الذي يشكّل «المرتبة الأولى بالنظر إلى علم اللّه تعالى بنا»[3] الموجود العلمي، أو الذهني، وهو الذي يكون في العلم الإلٰهي ذا ماهيّة. غير أننا هنا أمام نوعين من الوجود العلمي: ما يتصوّره الإنسان ويدركه بقواه الإدراكية، وهو إدراك متناهٍ تابع للموضوع الذي هو أيضاً متناهٍ، وهو الذي يحصل في التصور؛ وما هو قائم في الحضرة العلمية الإلٰهيَّة، أي وجود ماهيات الأعيان الثابتة في العلم الإلٰهي، قبل أن تخرج إلى الوجود العيني.

ولمّا كانت الأعيان الثابتة لا متناهية في العلم الإلٰهي، فإن هذا العلم لامتناهٍ. وإنّما خروجها إلى الحضرة الوجودية هو الذي يحكم عليها بتناهيها، إذ في الظهور يكون ما يطلق عليه ابن عَرَبي الغيب الإضافي في مقابل الغيب المطلق الذي لا يظهر أبداً. في الظهور تتعيّن الأعيان الثابتة، وإذا رحلت لا تعود، وإنّما تأتي أعيان أخرى إلى الظهور، تبعاً للخَلق الجديد. الظهور، إذن، نهر تجري فيه الأعيان، ولا تعود. الظهور نهر يحضر فيه الغيب الذي لا يعود، لكنه لا يهاجر الحضرة العلمية الإلٰهيَّة.

2- الموجود العيني. وهو الذي يكون في المرتبة الثانية من الوجود، بالنظر إلى العلم الإلٰهي. وهذا الموجود العيني نوعان: ما يكون موجوداً في نفسه ويشغل حيّزاً وذلك مثل الأشياء. وما يكون موجوداً في نفسه ولا يشغل حيّزاً، مثل النفس الناطقة والعقل الأول والأرواح والطبيعة والهباء[4] والزمان. فهذا الأخير متوهم.

---

(2) كتاب الأزل. ضمن رسائل ابن عربي. حيدر آباد الدكن. ص9.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) ابن عربي. الفتوحات المكية. ج2. ص7. وص309.

والمقصود بالعيني عدم الاستقلال الذاتي، إذ إن ما يوجد في مرتبة لا يكون مستقلاً، ويكون العلم به حادثاً. في هذا الموجود العيني يظهر الموجود العلمي محتجباً. وماهيّة الشيء لا تقدّم لنا نفسها في المباشر.

3- الموجود اللفظي. وهو ما يمنح له وجوده عند النطق به. وهذا يندرج فيه كل معلوم، بما في ذلك المحال والعدم والممكن والجائز. فنحن نعطي للعدم وجوده عندما نتلفظ به. ففي هذه المرتبة يمنح الوجود لِما ليس له وجود عيني.

4- الوجود الرقمي، وهو الوجود المكتوب، وهو مختلف الخطابات التي نكوّنها عن الأشياء أو الوقائع.

كل هذه المعلومات أو الموجودات ترتبط بالوجود بنسبةٍ ما كما يلي: فالحقّ يوجد خارج النسبة؛ لأنه الوجود، وبالتالي لا يكون محصوراً في مرتبة وجودية. وما عداه يكون محصوراً في مرتبة. لكن هذا الحصر لا يعني أن كل موجود يكون في مرتبة مُعيَّنة لا يمكن تصوّره إلاّ فيها. فالموجود العيني قد نتصوره فيكون في مرتبة الوجود العلمي، وننطق به فيكون موجوداً لفظيًا، ونكتبه فيكون موجوداً مرقوماً. كما أن زيداً أو عمْراً لا يكون موجوداً بشكل مطلق. فهو موجود ومعدوم في الوقت نفسه. فإذا كان موجوداً في البيت، مثلاً، فهو معدوم في السوق، غير أن هذا لا يزيد أي معنى في زيد[5] أو عمرو. إذ الوجود الظهوري، يرافقه العدم، وهذه المرافقة تجعله غير مستقرّ على حال[6]. فضلاً عن ذلك، أن جميع هذه الموجودات لها إلى الوجود نسبة واحدة، لأنها ترتبط بالحقيقة الكُليّة. التي لا تتّصف بالعدم ولا بالوجود، وهي في كل موجود بحقيقتها وذلك مثل الإنسانية في الإنسان أو البياض في كل أبيض. فتكون قديمة في القديم وحادثة في المحدث، أي أنها لا توجد حتى توجد الأشياء التي تتصف بها[7]. ولذلك، فإن جميع الموجودات موجودة بوجود واحد هو نسبتها إلى الحقّ. لكنّ وصفها مختلف.

---

(5) ابن عَرَبي، **إنشاء الدوائر**، ص9.

(6) جان بول سارتر، في كتابه **الوجود والعدم**، يعتبر العدم عنصراً ضمن الوجود الإنساني، ومنه تنبع الحرية الإنسانية، إذ إن العدم يجعل من الإنسان مشروعاً، يقذف بنفسه نحو المستقبل ونحو ما ليس إياه. فوجوده، إذن، غير مستقر بخلاف وجود الأشياء.

(7) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص118-119. وانظر: كتاب **إنشاء الدوائر**.

يترتّب على ما سبق أن الوجود الحقّ ليس بغياب مطلق ولا بحضور فجّ وغفل، وإنّما هو ظهور أو تجلٍّ سارٍ في العالم سريان النور في الظلمة الذي به تظهر الظلال. غير أن العالم لا يسع هذا التجلّي أو الظهور، لذلك كان العالم في تحوّل دائم. هذا يعني أنه إذا كان الوجود واحداً فإن أعيانه متحقّقة في الظهور، وهي التي تحضر في مجال الشهود. وهذا التحقّق بدوره يكون على مراتب كما يلي:

- مرتبة الوجود المطلق المتحرّر من كل قيد وحصر في مرتبة بعينها. إنه وجود غائب عن الظهور.
- مرتبة الوجود المحدد بالأسماء الإلٰهيّة، وهي المنفعلة عن الوجود المطلق. غير أن هذا الانفعال قائم في الوجود المطلق، إذ الحقّ سبحانه أراد أن يرى نفسه في خلقه.
- مرتبة الفاعلية والتأثير التي هي تعيُّن ذاتي.
- مرتبة ظهور هذا التعيُّن الذاتي في الأسماء.
- مرتبة التعيُّن الذاتي للعالَم الطبيعي.
- مرتبة الظهور في الأجناس والأنواع والإضافات والأعراض[8].

ويمكن القول بأن هذه المراتب هي أعيان التجلّيات الإلٰهيّة. لكنّ الحقّ سبحانه ظاهر لذاته قبل أن يظهر في تجلّياته لخَلقه. وتجلّياته جلالية وجمالية وليست حسية. من نافلة القول أن مفهوم التجلّي هو مركز تفكير ابن عَرَبي، إذ حوله تدور مفاهيم أخرى وسيطية لتفسير البِنية الأنطولوجية للعالم. والتجلّي هو العملية التي بها يظهر الحقّ لذاته في الأعيان، تبعاً للكنز الذي أحبّ الظهور. لذلك، فإن مراتب الوجود هي هذا الذي أقامه المطلق لنفسه كي يظهر. هذا الظهور له بِنية مزدوجة تتمثّل في الفيض الأقدس والفيض المقدس. ومفهوم الفيض لا يحمل هنا دلالة أفلوطينية تلك الدلالة التي تنفي الإرادة الإلٰهيّة، وتقول بصدور الواحد عن الواحد حيث نجد أنفسنا أمام تسلسل في الفيوضات بناءً على نظرية الصدور[9]. إنّما الفيض يعني

---

(8) للمزيد من التفاصيل، انظر: *Sufism and Taoism*, p.154.

(9) انظر: نقد ابن عَرَبي لهذه النظرية في هذا البحث.

التجلّي الذاتي self-manifestation أو essential self-manifestation. وهذا التجلّي يحصل على صعيدين. الفيض الأقدس والفيض المقدس.

الأوّل، وترجمته الإنكليزية هي The Most holy emanation يعني ظهور الحقّ لذاته في غيبه المطلق، وهذا الظهور المطلق هو تجلٍّ ذاتي بفعله تحصل الممكنات في الحضرة العلمية الإلٰهيّة. وهذا الفيض الأقدس يكون مساوقاً لمرتبة الأُحدية. وفي هذا المستوى لم يكن هنالك شيء قائم في الخارج، وإنّما كل شيء حاصل في العلم الإلٰهي. فالعلم ليس موجوداً وجوداً عينيًا بعد. فوجوده علميّ فقط. لا نقول بأنه موجود بالقوة، لأن ما يكون بالقوة هو ناقص، وليس في العلم الإلٰهي أي نقص، لذلك تخرج الممكنات إلى الظهور على ما هي عليه في العلم الإلٰهي، بلا زيادة ولا نقصان. إننا هنا أمام وضع أُنطولوجي للعالم سابق على ظهوره. وهو وضع ينتمي إلى عالم الغيب، في حين أن الظهور ينتمي إلى عالم الشهادة. أمّا الفيض المقدس وترجمته الإنكليزية هي The Most emanation فيُشير إلى التجلّي الشهودي، أي إلى ظهور المطلق في أشيائه، أي في التنوع اللانهائي للصور، وهذا التنوع ليس تشتتاً، وإنّما يجد وحدته في الفيض الأقدس. والمقصود بالصور، هنا، هو جواهر العالم وأعراضه وصفاته وأفعالنا، إلخ. إن الفيض المقدس هو انبساط للنور الإلٰهي على ظلمة الأشياء، على عدمية الأعيان الثابتة[10]. هذا يعني في تصورنا أن ابن عَرَبي يؤسس الصور الظاهرة في الوجود المضاف على وضعها الأُنطولوجي القائم في الغيب. الأُنطولوجي المرتبط بالعلم الإلٰهي وليس بالتحقّق العيني للأشياء في المُشار إليه، أي في الوضع الأونتيكي لها. فهذا الأخير هو الأقرب منا والأوّل هو الأبعد عنا يستوجب السفر نحوه.

غير أن التمييز بين هذين الفيضين لا يعني أن الأوّل حصل أوّلاً ثم حصل الثاني ثانياً، فليس بينهما فارق زماني، إذ الزمان نفسه من المعلومات الحاصلة في العلم الإلٰهي. وهذا يعني أنهما يشكّلان قاعدةً لظهور المطلق. هذا الظهور فينومينولوجي يشاهده أهل اللّه. غير أن هذا الظهور يحصل عبر حضرات. فإلى جانب حضرة الذات، حضرة الأُحدية، حضرة المطلق في إطلاقيته، هناك أربع حضرات هي بمثابة تجلّيات وهي:

(10) Izutsu, T. *Sufism and Taoism*, p.165.

ـ حضرة الصفات أو الأُلوهية، حيث الحقّ سبحانه يتجلّى باعتباره إلٰهاً.

ـ حضرة الأفعال، وهي حضرة الربوبية، حيث الحقّ سبحانه يتجلّى باعتباره ربًا.

ـ حضرة الصور والأشكال أو حضرة الخيال حيث الممكنات تتجلّى باعتباره صوراً نصف مادية ونصف روحية.

ـ حضرة الحس حيث الممكنات تتجلّى في أشياء عالم الحس[11].

إن حضرة الأُحدية أو حقيقة الذات لا تعقل، لأنها لا تُعرف ما لم تتعيَّن بصفةٍ ما. وابن عَرَبي يرى أن أوّل تعيُّنات الذات هو «علمها بذاتها» وأنه بهذه الصفة «تنزلها من الحضرة الأُحدية التي لا نعت لها، إلى حضرة الأسماء والصفات، وتُسمّى الحضرة الإلٰهيَّة»[12]. الحضرة الإلٰهيَّة أو الأُلوهية هي الواحدية، وهي التي تقوم فيها حقائق الموجودات بصفة العلم، فضلاً عن الصفات الأخرى مثل القدرة والإرادة، إلخ، أي الصّفات السبع التي هي الأُمهات السبع.

ويتحدّث هنري كوربان بدوره عن خمس حضرات هي:

ـ تجلّي الحقيقة في الأعيان الثابتة باعتبار هذه الأخيرة تعالقات الأسماء الإلٰهيَّة في عالم الغيب المطلق.

ـ عالم الملكوت ويُشير إلى التعيّنات الفردية الروحية المكوِّنة للأرواح. وهو المرادف للأُلوهية.

ـ عالم الفرديات المُشكِّلة للنفوس أو التعيّنات النفسية وهي المرادفة لحضرة الأفعال أو الربوبية.

ـ عالم المثال أو عالم الأفكار والصور التي تتشكّل من مادة لطيفة وهي المرادفة لعالم الجبروت وبرزخ الخيال.

---

(11) *Sufism and Toaism*, p.20. انظر أيضاً: خوسيه ميغيل بويرتا فلشيز، في **ندوة ابن عَرَبي في أفق ما بعد الحداثة**، حيث يتحدّث بدوره عن خمس حضرات هي الغيب المطلق، حضرة الذات الإلٰهيَّة، حضرة العقول، حضرة الأرواح وحضرة الحس.

(12) ابن عَرَبي، «رسالة في أسرار الذات الإلٰهيَّة»، ضمن كتاب **الرسالة الوجودية**، مجموعة رسائل اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيالي، ص191.

ـ عالم الحس والشهادة المُشكَّل من مادة كثيفة أو عالم الأجسام[13].

هذه الحضرات تكشف عن تصوّر ابن عَرَبي لتجلّي المطلق في الوجود المضاف باستثناء وجوده في إطلاقيته الذي هو غيب مطلق لا يصل إليه أحد من الخلق، إذ هنا لا وجود لأي تجلٍ يمكن القول عنه بأنه أنكر النكرات[14] وحيث يقوم الأحد وليس الواحد. ولا يمكن معرفة هذه الحضرة إلاّ بما ليس هي، أي بالسلب. لكن هذه الحضرات تقوم بينها تطابقات، إذ إن ما يقوم في الحضرة السابقة يجد صداه الأُنطولوجي في الحضرة اللاحقة وذلك تبعاً لِما هي عليه كل الحضرة. وهذا يعني أن كل حضرة تكشف القناع عن الحضرة السابقة عليها. وفي الآن نفسه تحجبها. إذ إن ما تكشف عنه الحضرة اللاحقة من الحضرة السابقة يلبس لباس الحضرة اللاحقة.

نقول أيضاً مع كوربان: إن البِنية الرابطة بين هذه الحضرات هي حَقٌّ وخَلْقٌ. وهذه البِنية هي التي تضع كل حضرة في علاقة كُليّة تقاطبية وتكميلية في الوقت ذاته بينها. بحيث تكون كل حضرة باطناً بالنسبة للاحقة وظاهراً بالنسبة للسابقة عليها، فاعلة بالنسبة إلى التي تليها ومنفعلة عن التي سبقتها. فنكون أمام نكاح غيبي داخل تراتبية تنازلات الحضرات. نقول أيضاً: إن لكلّ حضرة امتداداً في الأخرى نزولاً، ولكل حضرة أصلها في الأخرى صعوداً. إذ كان امتداد حقيقة الذات أو الأُحدية في العماء، فإن الأُلوهية أو الواحدية امتدادها في الصفات والأسماء. الامتداد الأوّل فيض أقدس والثاني فيض مقدس. وعن هذا الفيض المقدس أو الواحدية يحصل امتداد ثالث وهو الربوبية التي هي حضرة الأفعال. والربوبية بدورها لها امتدادها في الكواكب السيارة التي هي بمثابة الرؤساء الذين يدبرون ما يحصل في الدنيا، أي حضرة الحس. وكأننا أمام الحتميّة السماوية وهي ثابث يوناني.

ومن المفيد أن ننبّه إلى أن الحضرات الثلاث (الذات والأُلوهية والربوبية) روحانية خالصة في مقابل الحضرة الخامسة التي هي حسية وفي مقابل الحضرة

---

(13) Corban, H. *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, p.173 et suiv.

(14) Izutsu, T. *Sufism and Toaism*, p.23. aussi: l'unicité de l'existence et la création perpétuelle, p.71.

الرابعة التي هي برزخيّة. هذه الحضرات الخمس تشكّل فيما يرى كوربان تعيينات للهوية الإلٰهيّة في الأسماء الإلٰهيّة وهذه الحضرات بمثابة أوعية لاستقبال تأثيرات هذه الأسماء وإظهارها.

ما الذي يمكن استخلاصه من هذه الحضرات وله علاقة بأُطروحتنا؟ الجواب هو أن كل حضرة تحمل معها غياباً تمثّله الحضرة السابقة، حتى نصل إلى الحضرة الحسيّة التي تحمل معها غيب الأسماء الإلٰهيّة. كما أن هذه الحضرات ليست منفصلةً بعضها عن بعض بشكل جوهري، وإنّما هي متشابكة فيما بينها على اعتبار أن الأمر نفسه يظهر محسوساً في حضرة الحس وبرزخيًا في حضرة الجبروت وروحيًا في عالم الأرواح(15). وهذا يعني أن ما يظهر هو تمثيل لعالم الغيب، الأمر الذي يستوجب منا تأويله في اتّجاه أصله الغائب. وأن ما يظهر ليس هو الحقّ عينه، وإنّما هو وجه من وجوه الحقّ، وهي وجوه لا تقبل الحصر. لكن الذي يدرك وجه الحقّ في الأشياء يحصل على الكشف المعنوي، وإن شئنا قلنا يكون ذا حدس واهب أصلي. وهو الذي يحصل على السعادة أو النعمة الواسعة. وينتج عن ذلك أيضاً أن تكون العلوم الطبيعية مجرّد تمثيلات لعالم الغيب(16)، أي أنها تقوم هي نفسها على الاستعارة، بدليل الحديث «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا».

(15) لولا التطويل لقدّمنا نموذجاً على ذلك وهو ظهور عرش بلقيس أمام سليمان، حيث يكون هذا الظهور اختفاءً للعرش في مملكة سبأ وحضوره أمام سليمان في اللحظة التي اختفى فيها من دون أن ينتقل من مكانه بشكل فيزيائي. كذلك تأويل يوسف وقضايا الرؤيا والمُبشّرات.

(16) يعتبر جورج لايكوف النظريات العلمية استعارات ملائمة. انظر: **سلطة المعرفة** للدكتور سالم يفوت.

الفصل الثاني
الوجود والخيال

الغرض من هذا الفصل ليس الحديث عن الخيال كقوة من قوى الإدراك التابعة لإدراكات النفس الناطقة. فهذا هو المُسمّى بالخيال المتصل الذي له علاقة بنظام المعرفة. ويمكن أن نقول بأن هناك عدداً من الأحلام والرؤى ترتبط بهذا الخيال. غرضنا، هنا هو الحديث عن خيال آخر هو الخيال المنفصل أو الخيال الخلّاق أو الفاعل، أو الخيال المطلق، المرتبط بنظام الوجود، أو الخيال باعتباره برزخاً يتوسط الحضرات والمراتب الوجودية. وبه ترتبط الرؤى الصادقة(17). غرضنا أيضاً هو الإجابة عن الإشكال التالي: بأي معنى يمكن أن ننسب الخيال إلى الحقّ؟ وهل يمكن إيجاد شرعية للخيال انطلاقاً من الشريعة؟ ما علاقة الخيال بمراتب الوجود؟ وما المقصود بالخيال من حيث هو برزخ؟ ما الفرق بينه وبين المُتَخَيَّل؟ ثم ما هي وظيفته؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، نركّز هنا بشكل أكبر على كتاب يتعلّق بالخيال عند ابن عَرَبي لهنري كوربان(18). يمكن القول بأن ابن عَرَبي هو أكثر المتصوّفة اهتماماً بدراسة الخيال وتحليل مستوياته ووظائفه وتنزلاته وآفاقه(19). وهو في هذا لم يلجأ إلى تعريف الخيال بناءً على الاشتقاق، أو اعتباره حضوراً لصور الأشياء الحسية بعد غيبتها عن الحس كما يرى الفلاسفة، كما أنه لم يربطه بالإبداع الفني كما هو الحال اليوم عند الفلاسفة المعاصرين الذي اهتموا بالخيال والمُتَخَيَّل، وإنّما ركّز أكثر على وظيفته أكثر من التركيز على تعريفه. فهو عنده يعني البرزخ البرزخ الأعظم، وحضرة الخيال، والخيال المنفصل، وبرزخ البرازخ، البرزخ الأعلى والعماء، والحضرة الوسطى، وعالم الجبروت. وإن كان الجبروت من بين أسماء عالم الخيال، فإن ابن عَرَبي لم يستعمل كثيراً هذا الاسم

---

(17) Chittick, W. C. *The self Disclosure of God, The structure of Microcosm, The Imaginal Barzach*, p.334.

(18) هناك كتابات أخرى درست مفهوم الخيال عند ابن عَرَبي، من ذلك مثلاً، محمود قاسم وعاطف جودة نصر وسليمان العطار، وغيرهم. وقد لاحظت أن هذه الكتب تعرض المعلومات فقط ولا تقوم بأشكلتها.

(19) عاطف جودة نصر، **الخيال في مذهب ابن عَرَبي**، ص106.

وإنّما أكثر ما استعمل هو مفهوم البرزخ في حديثه عن الخيال[20].

يتحدّث ابن عَرَبي عن علم الخيال وهو نوع سادس من علوم المعرفة في نظره. يضمّ هذا العلم علم البرازخ الذي يهتمّ بالمتصل والمنفصل، وعلم عالم الأجساد، ويتعلّق به علم سوق الجنة، وعلم التجلّي الإلٰهي، وعلم تجسّد المعاني التي لا تقوم بنفسها، وعلم الموطن، والرؤيا، وعلم الصور[21]. وهذا يعني أن الخيال موضوع له علم خاص الشيء الذي يجعلنا أمام الأهميّة التي يكتسيها في الكتابة الأكبرية، إذ إن أي موضوع لا يكون موضوعاً للبحث إلاّ بسببٍ من أهميّته. ولاسيما أن ابن عَرَبي يعتبر الخيال واسطة العقد، وهو «الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده في أي صورة شاء»[22].

يعتبر هنري كوربان المفكّر الأكثر شهرةً بدراسة الخيال عند ابن عَرَبي، وهي دراسة تعتمد المنهج الفينومينولوجي، وذلك في كتابه المعروف: **الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عَرَبي** مبيّناً أن عنوان هذا الكتاب هو في الأصل: **الخيال والتجربة الصّوفية في تصوّف ابن عَرَبي**. لكن لمّا كانت لفظة صوفية نفسها تكفي للتعبير عن هذه التجربة اختصر العنوان في: **الخيال الخلاق في تصوّف ابن عَرَبي**. ويطرح سؤالاً هامًا هو ما علاقة الخيال بالتجربة الصّوفية؟ كما أنه يؤسس تفسيره للخيال على ملاحظة أحد المفسّرين لمذهبَي بوهيم وباراسيلز وهي أن «مفهوم الخيال وسيط سحري بين الفكر والوجود بين تجسد الفكرة في الصورة وموقع الصورة في الوجود. هذا التصور له أهميّته الكبرى إذ إنه لعب دوراً في فلسفة النهضة وفي الرومانسية»[23].

وبناءً على هذه الملاحظة، فإن الخيال الذي يعنيه هنري كوربان ليس هو الخيال في معناه العادي، إذ الأمر لا يتعلّق هنا بالفانتازيا الدنيوية أو يتعلّق بالعضو

---

(20) انظر: القسم الأول الخاص بالدراسة النقدية لكتاب ابن عَرَبي: **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، د. محمد علم الدين الشقيري، ط1، 1995، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، **الأهرام**، ص128-129.

(21) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص309.

(22) المصدر السابق نفسه.

(23) Corbin, H. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, p.156.

أو الآلة التي تفرز المُتَخَيَّل ولا حتى الآلة المنتجة للإبداع الجمالي وهنا ينبغي الحذر من السقوط في مآزق سيكولوجيا الخيال. فالفانتازيا خيال يشكّل حجر الزاوية للحمقى ولكل فكر غير مؤسس. بل ينبغي الحذر من فَهْم وظيفة الخيال الخلاّقة عن طريق الاستعارة، فعدد من التفسيرات السيكولوجيّة والتاريخية والسوسيولوجية يلغي الفَهْم الموضوعي للعالم المُتَخَيَّل بخلاف التصوّر الصُوفي للخيال. فالمعنى السيكولوجيّ للخيال سلبي يخالف التجلّي الخيالي كما فُهم في التصوّف الإسلاميّ، في مدرسة ابن عَرَبي. ويرى كوربان ضرورة إحداث مقارنة بين الباطنية والمسيحية إذ فيهما نجد أُلوهية تمتلك قوة الخيال وأنه بالخيال خلق اللّه العالم وأوجده من ذاته بفعل الإمكانات والقدرات الأبدية لوجوده الخاص. وفي هذا أيضاً يؤكّد إزوتسو أن الخيال عند ابن عَرَبي لا علاقة له بالفانتازيا التي تنتج أموراً لا وجود لها أصلاً، وتكون بذلك هذياناً، وإنّما الخيال عنده يرتبط مباشرةً بعالم المثال[24]. وعالم المثال يتوسّط أُنطولوجيًا بين الحسي الخالص والروحاني المحض. وفي عالم المثال تحصل الرؤيا الصادقة، التي فيها تنكشف المعاني والحقائق العُليا. ويقدم ابن عَرَبي نموذجاً عن ذلك وهو رؤيا إبراهيم عليه السلام[25].

1 ـ شرعية الخيال

قبل الحديث عن هذه الشرعية نُشير إلى أن هناك من الباحثين الذين تسرّعوا في الحكم على ابن عَرَبي في هذا الشأن، وذلك مثل القول التالي: «وقد ساعده فقر عصره بالمعلومات النفسية، إضافةً إلى تخليطه وحرصه على الإطراف والإفحام أن يصل إلى درجة وضع عالم الخيال مع اللّه... من حيث إنه تعرج إليه الحواس»[26]. وهو نفسه يتحدّث عن التجلّيات والمراتب الوجودية التي هي تنزلات وتعيُّنات، والتي يكون الخيال فيها في المرتبة الرابعة أي عالم المثال أو عالم النفوس المنطبقة[27]. فكيف يكون الخيال مع اللّه وهو اسم ليس في مرتبة؟ إن

---

(24) Izutsu, T. *Sufism and Taoism*, p.12-13.

(25) انظر: الفص الخاص بـ «النبي إبراهيم» في **فصوص الحِكَم**.

(26) محمد ياسر شرف، **حركة التصوف الإسلامي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، ص225.

(27) المصدر السابق، ص226.

الخيال عند ابن عَرَبي يرتبط عنده بالعبادة ومنها يكتسب شرعيته. يقول ابن عَرَبي: «يقول النبي ﷺ. . . '**اعبد اللّه كأنك تراه**' واللّه في قِبلة المصلي أي تخيله في قِبلتك، وأنت تواجهه لتراقبه وتستحي منه وتلزم الأدب معه في صلاتك، فإنك إن لم تفعل هذا أسأت الأدب. فلولا أن الشارع علم أن عندك حقيقة تسمى الخيال لها هذا الحكم ما قال لك: «كأنك تراه» ببصرك. فإن الدليل العقلي يمنع من كان فإنه يحيل بدليله التشبيه والبصر، فما أدرك شيئاً سوى الجدار. فعلمنا أن الشارع خاطبك أن تتخيل أنك تواجه الحقّ في قِبلتك المشروع لك استقبالها. واللّه يقول ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾»[28]. ويقول أيضاً: «والنبي ﷺ يقول لجبريل عليه السلام في معرض التعليم لعباد اللّه: '**اعبد اللّه كأنك تراه**'. فأمره بتصوره في الخيال مرئيًا. فما حجر اللّه على العبادة تنزيهه ولا تخيله، وإنّما حجر عليه أن يكون محسوساً له، مع علمه أن الخيال من حقيقته أن يجسّد ويصوّر ما ليس بجسد ولا صورة، فإن الخيال لا يُدركه إلاّ كذلك. فهو حس باطن بين المعقول والمحسوس مقيد، أعني الخيال. وما قرر الحقّ هذا كلّه إلاّ للرحمة التي وسعت كل شيء»[29].

إن هذين النصّين يكشفان بصورة لا لَبْس فيها أهميّة الخيال في التعبد، وهذه الأهميّة التي للخيال آتية من كون الحقّ سبحانه لم يصف نفسه بالعاقل والعقل كما يفهم الفلاسفة ذلك، وإنّما وصف نفسه بالسميع والبصير. وهذا يعني أنه لا ينبغي أن نتأمّل الحقّ أو نعقله، وإنّما أن نعبده كأننا نراه. والرؤية لها علاقة بالبصر، والبصر حس والحس له علاقة بالخيال. غير أن هذا الحس ليس هو الحس في عالم الحس، ليس هو الحس الكثيف وإنّما هو حس لطيف يستبقي الصورة بلا مادة. واستحضار الصورة بعين الخيال أثناء[30] الصلاة يمنح صاحبها الأدب والخشوع. أجل إننا لا نراه، وإنّما نعبده وكأننا نراه. وسلطان الخيال يظهر في هذا التمثيل[31]. فضلاً عن ذلك، هناك أمر آخر هو أن اللّه ليس بمحسوس، ومن ثمّ يبطل القول بوحدة الوجود التي تساوي بين الحقّ والأشياء. كما أن الخيال إن كان

---

(28) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج. . .؟؟؟

(29) المصدر السابق، ج3، الباب 369، ص377.

(30) عبد الكريم الجيلي، كتاب **المناظر الإلهية**، مرجع مذكور، ص19.

(31) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، الباب 63، ص304.

وسيطاً بين العقل والحس، فإنه يُصوّر ما ليس بمحسوس، ومن هنا سلطانه. فنحن هنا أمام وظيفتين للخيال هما الفصل والوصل، بدليل قول ابن عَرَبي: «ولمّا علم الحقّ ما ركب عليه العالم المكلف ممّا ذكرناه، أرسل الرسل إلى الناس والمكلفين، فوقفوا في حضرة الخيال خاصةً ليجمعوا بين الطرفين، بين المعاني والمحسوسات. فهو موقف الرسل عليهم السلام. فقالوا لبعض الناس من هذه الحضرة: **«اعبد اللّه كأنك تراه»**[32]. هذا الحديث يعتبره الجيلي منظر المناظر كلّها، إذ فيه يؤخذ العبد «في ظاهر أعماله، بأركان العبادات، إلى هذا المنظر العَلِيّ. . . فتتصور له حضرة الحقّ تعالى. . . ويكون سائر أحواله وأفعاله وأقواله كلّها عبادات».

وهكذا، فإذا كان ابن رشد يجد في النص الديني مشروعيّة للقياس والبرهان وللنظر، فإن ابن عَرَبي يجد في هذا النص مشروعيّة للخيال. وهذا وجه من وجوه مقام نعم ولا. كما بيّنّا ذلك في هذا البحث. إن الصلاة، مثلاً، بدون الخيال هي صلاة تبقى في مستوى المحسوس، فلا يرى المصلي إلاّ الجدار المواجه أمامه. والحال أن الرسول عليه السلام يقول **«تمثّلت لي الجنة في عرض هذا الحائط»**. فهو يرى بعين حسه ما يراه غيره بعين خياله. وأن الخيال يخترق القشرة الظاهرة للمحسوس للوصول إلى ما تحجبه عنا هذه القشرة المادية. غير أن هذا الاختراق يحيله العقل بدليله، فلا يكون خاشعاً. هناك شرعية أخرى للخيال تأتي هذه المرة من فكر ابن عَرَبي باعتباره فِكْر تجلٍّ. والتجلّي هو فكرة موجّهة إلى تصورات ابن عَرَبي عن الخيال[33]. وأهميّة الخيال تأتي من كونه لا يقيد التجلّي في صورة محددة، إذ الذي يفعل ذلك هو المعتقد الخاص الذي يُنكر الحقيقة في تجلّي معتقد آخر. فالخيال يقرّ بإطلاقية التجلّي الإلٰهي في مختلف الصور. وهذه الإطلاقية آتية من الخيال المطلق.

2 ـ برزخيّة الخيال-الوجود

يقول ابن عَرَبي عن البرزخ بأنه «العالم المشهود بين عالم المعاني وعالم

---

(32) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج3، ص365.

(33) عاطف جودة نصر، **مفهوم الخيال عند ابن عَرَبي**، ص108.

الأجسام»[34]، وهو «أمر فاصل بين أمرين، لا يكون متطرفاً أبداً، كالخط الفاصل بين الظل والشمس، وكقوله تعالى ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ ومعنى ﴿لَّا يَبْغِيَانِ﴾ أي لا يختلط أحدهما بالآخر، وإن عجز الحس عن الفصل بينهما، والعقل يقضي أن بينهما حاجز يفصل بينهما، فذاك الحاجز المعقول هو البرزخ»[35]. يقول أيضاً: «وإن اشتبه عليك أمر هذا البرزخ فانظر في قوله تعالى ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ أي لولا ذلك البرزخ لم يتميَّز أحدهما عن الآخر، ولأشكل الأمر، وأدى إلى قلب الحقائق. فما من متقابلين إلاّ وبينهما برزخ لا يبغيان، أي لا يوصف أحدهما بوصف الآخر الذي به يقع التميُّز»[36].

الوظيفة الأساسيّة للبرزخ هي أنه يفصل بين طرفين، علماً بأن الحسّ ليست له القدرة على هذا الفصل في حين أن العقل يمارس هذه الوظيفة، ولذلك قال ابن عَرَبي عن البرزخ بأنه حاجز معقول، أي يثبته العقل. معقولية البرزخ هي في فصله بين أمرين متناقضين في أوصافهما ومشتركين بالقوة في البرزخ، من دون أن يكون البرزح عين أحدهما. غير أن ابن عَرَبي سوف يقول بأن البرزخ يصل أيضاً. وهنا يتجاوز الفَهْم العقلي للبرزخ. فهو يقول أعلاه: «لا يوصف أحدهما بوصف الآخر الذي به يقع التميُّز» يعني أن الطرفين يلتقيان في أوصاف ويفترقان في أخرى، ولذلك فإن مَرَجَ البحرين يلتقيان. يعني ذلك أن البرزخ ليس تصوّراً ذهنيًا[37] كما يقول أبو زيد، حتى وإن كان حاجزاً معقولاً، إذ التصور يتعلّق بالعلم عند الإنسان وليس بالعلم الإلٰهي. فضلاً عن ذلك، أن المعقول الكُليّ له وجوده الذي لا يقلُّ عن الموجودات العينية، بخلاف التصور. فضلاً عن ذلك، أن البرزخ كما يتصوّره العقل هو فاصل فقط، ولا يكون واصلاً إلاّ من جهة الكشف، إذ العقل من حيث طبيعته يقرّ بالانفصال لا بالاتصال. فهو يحدث الانفصال في موضوعاته ولا يعانقها.

إنّ البرزخ اصطلاحاً هو أمر فاصل بين طرفين لكنه أيضاً جامع بينهما،

---

(34) ابن عَرَبي، **اصطلاحات الصوفية**، ضمن رسائل ابن العَرَبي، حيدر آباد الدكن، ص16.

(35) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، الباب 63، ص304.

(36) المصدر السابق، ج3، ص47.

(37) **فلسفة التأويل**، ص56

ولذلك يوصف بأنه مَجْمَع البحرين. فهو من الناحية الأُنطولوجية، يجمع ويفصل بين الوجود والعدم، أو بين الحقّ والخلق وبين الظاهر والباطن. ومن الناحية المعرفية، يجمع ويفصل بين بحر المحسوسات وبحر المعاني، ومن الناحية المنطقية يجمع ويفصل بين النفي والإثبات، إلخ. وهو أيضاً يتوسّط المنازل والحضرات والمراتب.

إن البرزخ هو وسيط بين طرفين. فبين النبات والمعدن تقوم الكمأة كوسيط، إذ إنها أوّل النبات وآخر المعدن. والنخلة وسيط بين النبات والحيوان، إذ إنها أوّل الحيوان وآخر النبات. والقرد يتوسّط بين الحيوان والإنسان، إذ هو أوّل الإنسان وآخر الحيوان[38]. وهو الجبروت بين الملك والملكوت وهو الطلسم بين العقل والحس، وهو القبر بين الدنيا والبعث، وهو الممكن بين الوجود والعدم، وهو المعنى بين الحقّ والخلق على الصورة. وهذا المعنى هو الإنسان الكامل. إذ إن هذا الأخير يظهر بحقيقة الأسماء وبحقيقة الإمكان. كما أن الثلاثة وهي أوّل الأفراد «برزخ بين الواحد والزوجية، والفاتر برزخ بين الحار والبارد، والإيمان برزخ بين الإسلام والإحسان، والمنافق برزخ بين المؤمن والكافر»[39]. والبرزخ هو الخيال بين عالم الغيب وعالم الشهادة[40]. فالبرزخ بهذا الاعتبار لا يجعل من الطرف الأدنى أن يصل إلى قوة الطرف الأعلى ويُبقي على الأدنى حكم الطرف الأعلى.

هذه الأمثلة التي ذكرناها عن البرزخ تُشير إلى البرزخ المحدود. فهو «بين طرفين وما تمَّ سوى عينين. أنت ومن أنت عنه. والكل جميعاً منه. عندنا لا يثبت

---

(38) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص464.

(39) د. محمد المصباحي، **نعم ولا، ابن عَرَبي والفكر المنفتح**، ص179.

(40) إن البرزخ يشير إلى كل واقع وسطي. ولذلك يتعذر عدُّه وحصره. وللمزيد من التفاصيل، انظر: **ابن عَرَبي والفكر المنفتح**، حيث يقوم د. المصباحي بالفحص عن البرزخ في ثلاث مجموعات هي: عالم الوحدة وعالم الثبوت. وهنا يتحدث عن وظائف البرزخ الست وهي الوساطة والبينية. التثنية وازدواجية الوجه. الفصل والتمييز. الحفظ والوقاية. التقابل والجمع. أما المجموعة الثانية وتتعلّق بالبرزخة في عالم ما بعد الطبيعة حيث حديث المؤلف عن الإمكان والثبوت والإضافة، وعن اللانهاية، والمنزل بين الدنيا والبعث. وأخيراً المجموعة المتعلّقة بالرؤيا والإدراك والحديث عن الجسد البرزخي وعن البرزخ باعتباره منطقةً حرةً بالنسبة للعقل. ص177-204. ولنا عودة إلى هذا الكتاب في الأعمال اللاحقة.

البرزخ، إلاّ في العين الموجود، لأنه بين الأعين الثابتة المعدومة وبين الوجود. فمن راعى هذا المقام ثبت عنده أن العالَم في حال وجوده برزخ. فلو رُفع العالَم عن الوجود لزال البرزخ المحدود»[41]. يعني ذلك أن الحقّ سبحانه ليس برزخاً، وإن كان ابن عَرَبي يقول «كأنه برزخ بين صفتيه، فإنه ذو قبضتين ويدين»[42]؛ وإنّما العالَم هو البرزخ، إذ فيه يقوم الحس الذي يُخفي الغيب فيه. ففيه يقوم سر الشهادتين، لمن له عينان. ولذلك، فإنه لو لم يكن هناك عالَم لم يكن هناك برزخ، لكن زوال البرزخ لا يكون رفعاً للوجود الحقّ. وفي هذا المعنى يميّز ابن عَرَبي بين الوجود والوجود الحقّ. يقول: «فالوجود كلّه خيال في خيال. والوجود الحقّ إنّما هو اللّه خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه»[43]. فانظر الفرق بين الحقّ والوجود البرزخيّ. فأين وحدة الوجود؟

إن الخيال بهذا الاعتبار يُشير إلى واقع وسطي وهذا الواقع الوسطي يُشير إلى عالم المثال. لا تكون فيه الأشياء معرفةً في انعزالٍ بعضها عن بعض، أو تكون معرفةً ضمن علاقة ثنائية، وإنّما كل شيء لا يمتلك صفة تخصه وحده، إذ يكون مرادفاً للوسط. ويتمُّ تعريف الشيء بأنه هو لا هو. وبحسب هذا الفَهْم يكون الكون كلّه بمثابة عتبة. فالكون هو وسط بين الوجود واللاوجود، ومثل هذه الأزواج من الثنائيات نسبية، حيث يقود بنا الفَهْم إلى القول بأن ليس هناك شيء مطلق بذاته في الكون. ليس هناك مطلق روحي أو مطلق جسمي، ولا ظاهر مطلق أو باطن مطلق في الوجود المضاف، إلخ، فما هو جسمي من جهةٍ ما هو روحي من جهة أخرى. وما هو لطيف هو من جهةٍ ما كثيف. فاللطيف يكون لطيفاً بالنسبة إلى ما هو أسفله وكثيفاً بالنسبة إلى ما هو أعلاه. وكل ذلك بفعل الخيال. فهو جامع لكلّ الصفات والثنائيات المتقابلة والمتعارضة. «البرزخ أوسع الحضرات جوداً، وهو مَجْمَع البحرين، بحر المعاني وبحر المحسوسات. فالمحسوس لا يكون معنى والمعنى لا يكون محسوساً. وحضرة الخيال الذي عبّرنا عنه بمَجْمَع البحرين هو يجسد المعاني ويلطف المحسوس، ويقلب في عين الناظر عين كل كعلوم. فهو الحاكم

(41) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، الباب 559، ص343.

(42) المصدر السابق، ج3، الباب 377، ص485.

(43) ابن عَرَبي، **فصوص الحِكَم**، «فص حكمة نورية في كلمة يوسفية»، ص104.

المتحكم الذي يحكم ولا يحكم عليه مع كونه مخلوقاً»[44].

من هذا النصّ نستنتج ما يلي: برزخ الخيال هو الجبروت. «فإن قلت: وما عالَم البرزخ؟ قلنا: عالم الخيال، ويسميه أهل الطريق عالم الجبروت. وهكذا هو عندي»[45].

ويقوم عالَم الجبروت بين عالم المُلْك وعالم الملكوت. ويجمع بين حضرة الخيال وعالَم الخيال. وبين حضرة الغيب الذي هو عالم العقل والمعاني، وحضرة الشهادة التي هي عالم الحسّ والظهور. وهذا الجمع يتمثّل في إنزال المعاني في الصور الحسية، التي هي للمعاني جسد ظهور. وفي هذا يكون الخيال خيالاً، إذ إن المعنى ليس هو المحسوس والمحسوس لا يكون معنى. ولا يلبس أحدهما الآخر إلاّ بالخيال. يعني ذلك أن الجمع بينهما يظهر للناظر. في حين أن كل شيء لا يخرج عن حقيقته، إذ الحقائق لا تتبدّل، وإنّما الخيال «يقلب في عين الناظر عين كل معلوم».

إن البرزخ، إذن هو الخيال. فيه تتّخذ الأرواح أجساداً وتصير فيه الأجساد أرواحاً. بعبارةٍ أخرى، فيه يحصل تروحن الجسمي وتجسّد الروحي. فهذا العالَم يتشكّل من مادة وامتداد لطيفين لاماديين، فيه يقوم الخيال بتشكيل فضاءات لرؤية التجلّيات ونسج الحكايات الرمزية والحوادث الرؤيوية، وذلك بخلاف الفلاسفة الذين يتحدّثون عن العقل الفعّال، الذي يصل إليه العقل المستفاد فيحصل على المعقولات. أو عندما تكون المخيّلة في الإنسان قوية بحيث لا تستولي عليها المحسوسات تتمكن من تلقي هذه المعقولات التي تُلبسها صوراً حسية، وخطابيّة كي يتمّ تبليغها إلى الجمهور، وذلك كلّه تحت سيادة العقل، وليس الخيال.

يرفض ابن عَرَبي كل تعدد في مفهوم البرزخ، فهو ينبغي أن يكون واحداً. فلو كان للبرزخ وجهان يقابل بكل وجه طرفاً من الأطراف لكان برزخاً داخل برزخ، ووسطاً داخل وسط، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية. يقول ابن عَرَبي: «فحقيقة البرزخ أن لا يكون فيه برزخ، وهو الذي يلتقي ما بينهما بذاته، فإن التقى

(44) **الفتوحات المكية**، ج3، ص361.

(45) المصدر السابق، ج2، ص129.

الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلقى به الآخر، فلا بدّ أن يكون بين الوجهين في نفسه برزخ يفرّق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذن ليس ببرزخ. فإذا كان عين الوجه الذي يلتقي به أحد الأمرين الذي بينهما عين الوجه الذي يلتقي به الآخر فذلك هو البرزخ الحقيقي فيكون بذاته عين كل ما يلتقي به فيظهر الفصل بين الأشياء. والفاصل واحد العين. فإذا علمت هذا علمت البرزخ ما هو»[46].

إن البرزخ يصل بوجه واحد بين طرفين متغايرين، وبهذا التوصيل يظهر الفرق بينهما. فالبرزخ بهذا المعنى يفصل بين الأشياء بحقيقة واحدة. يجمع بينهما في ذاته و«يؤدّي وظيفة التوحيد بين المتقابلات»[47]. إنه ما قابل الطرفين بذاته. ويتحدّث الجيلي عن عوالم أربعة يقوم البرزخ بمقابلة كل طرفين من هذه العوالم بذاته كما يلي: إنه أوّلاً يقابل بذاته طرفَي المعنى والصورة من حيث هو عالم المثال. فهذا العالَم بين أحكام المعنى وأحكام الصورة. إنه ثانياً عالم الخيال من حيث يقابل بذاته أحكام الجسم وأحكام الروح. وهو ثالثاً المحل من حيث يقابل بذاته بين أحكام الدنيا وأحكام الآخرة. أما العالم الرابع فهو أرض الحقيقة التي ذكرها ابن عَرَبي في **الفتوحات المكية**[48].

ويقدّم ابن عَرَبي مثالاً على هذا التوصيل بين الطرفين الذي به يظهر الفرق بينهما وهو البياض في كل أبيض والإنسانية في الإنسان، وغير ذلك من الأمور الكُليّة التي تستدعي حقيقة الحقائق التي هي الموجود الثالث[49]. إن البياض، مثلاً، هو واحد في كل شيء أبيض، لا يتغيَّر ببياض ذلك الشيء، لكن هذا الشيء الأبيض يتميَّز عن شيء آخر أبيض بالبياض. هذا يعني أن الطرفين متمايزان بفعل الجامع بينهما الذي هو واحد، وهو البرزخ. فالبرزخ من حيث ماهيته واحد

(46) **الفتوحات المكية**، ج3، ص518.

(47) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، ص51.

(48) الجيلي، **شرح مشكلات الفتوحات المكيّة**، مرجع مذكور، ص194-195.

(49) ابن عَرَبي، كتاب **إنشاء الدوائر**، ص16 وما بعدها. هنا يتحدّث ابن عَرَبي عن الوجود المطلق وهو الحق سبحانه، والوجود المقيد وهو العالم، ثم هناك وجود ثالث لا يعرف إلاّ بضربٍ من التشبيه مع مراعاة النقص الذي يطال التشبيه، وذلك مثل العودية في الخشب، والخشب بالنسبة إلى الكرسي. فهذا الشيء الثالث هو حقيقة حقائق العالم الكُليّة المعقولة في الذهن، لا ينقسم بانقسام الموجودات، وهو من الأجناس العالية.

لا ينقسم، «وما ينقسم لا يكون واحداً. والواحد يقسم ولا يقسم، أي ولا ينقسم في نفسه، فإنه إن قبل القسمة في عينه فليس بواحد، وإذا لم يكن واحداً لم يقابل كل شيء من الأمرين الذي يكون بينهما بذاته، والواحد معلوم أنه تمّ واحد بلا شك. والبرزخ يُعلم ولا يُدرك ويُعقل ولا يُشاهد»[50]. ليس في البرزخ كثرة. إنه واحد. والواحد لا يقدّم نفسه للمشاهدة مباشرةً. فالواحد يختفي في الكثرة. والبرزخ بهذا الاعتبار كُلّي. والكُليّ يعقل، تماماً مثلما نعقل البياض في الأبيض والإنسانية في الإنسان والحركة في المتحرّك والعالمية في العالم، والوجود في الموجود، إلخ. فالخيال باعتباره برزخاً هو من المعقولات الكُليّة، ليس شيئاً يُرى أو يُحس. لا يُوصف بالوجود ولا بالعدم وإن كان لا يوصف بصفة معيّنة، فإنّما لأنه يواجه بذاته كل الصفات المتقابلة والمتعارضة، لأنه كُلّي[51]. فللبرزخ «الجمع بين البَحْرَيْن، وليس له نعت ذاتي سوى الجمعية والإطلاق»[52].

في نظرنا أن ما قلناه عن تشبيه البرزخ بالبياض في كل أبيض والإنسانية في كل إنسان هو أمر يصدق على شرح ابن عَرَبي لسوق الجنة. لنستمع إليه يقول: «ألا ترى الصور التي في سوق الجنة كلّها برازخ تأتي أهل الجنة إلى هذه السوق من أجل هذه الصور، وهي التي تتقلب فيها أعيان أهل الجنة. فإذا دخلوا هذه السوق فمن اشتهى صورة دخل فيها، وانصرف بها إلى أهله كما ينصرف بالحاجة يشتريها من السوق... والصورة كما هي في السوق ما خرجت منه»[53].

من يقرأ هذا النص سيعتبره لا عقليًا، والحال أن ابن عَرَبي هنا يؤسّس قوله هذا على علاقة الكُليّ بالنسبة إلى الجزئي الذي ينضوي تحته. فإذا كان كل واحد من أهل الجنة ينصرف بالصورة التي يبتغيها من دون أن ينقص من السوق أية

---

(50) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص518.

(51) انظر: تفصيلاً لذلك في **الفتوحات المكية**، ج1، ص304.

(52) **شرح فصوص الحِكَم**، مؤيد الدين الجندي، صحّحه وعلّق عليه: جلال الدين الآشتياني، ص146.

(53) المصدر السابق نفسه. ويقول ابن عَرَبي: «فإن الأجسام النورية لا خيال لها بل هي عين الخيال والصور تقلباتها عن الأرواح المدبرة لها، وهو علم شريف. وكما لا يخلو خيال الإنسان عن صورة، كذلك ذات المَلَك لا تخلو عن صورة، وهو علم شريف يحوي على أسرار كثيرة». انظر: **الفتوحات المكية**، ج3، ص22.

صورة، فإن كل أبيض ينصرف ببياضه من دون أن يُنقص من البياض شيئاً. كما أن كل جسم يتحرّك بحركة هي نفسها واحدة في كل متحرك، ولا ينقص المتحرك منها شيئاً. وكل إنسان لا يمكنه أن يذهب بالإنسانية عندما يموت. ويترتب على ذلك أن البرازخ باقية. لذلك يُمكن القول إن فينومينولوجيا الغياب تبحث عن البرازخ في الأطراف، وتبحث في الكثرة عن الواحد، وفي الحضور عن الغياب، وفي الظاهرة عن لغزها، وفي الأشياء عن الأسماء الإلٰهيّة، وفي الموجود عن الوجود، وفي العَرَضي عن الدائم. كل حضور يذهب بغياب يحمله معه دون أن ينقص من الغياب شيئاً، وكل ظاهرة تذهب بظهوريتها دون أن تنقص من الظهور شيئاً وهكذا.

إنّ البرزخ بوظيفته يفصل بين شيئين وهو ليس بشيء إلاّ عندما نتحدّث عن البرزخ المحدود. أمّا البرزخ الحقيقي فلا يُشاهد مثل مشاهدة الأشياء. بل إنه الذي يحول دون أن يكون شيءٌ ما عينَ الشيء الآخر، ويمنع أن يكون الجوهر عينَ الجوهر الآخر، أو أن يكون الحيّز عين الحيّز الآخر. وهذا أمر يتماشى تماماً مع ما يقوله ابن عَرَبي من أن لكلّ شيء أُحدية تخصه. فالبرزخ معقول «وهو المانع أن يكون كل جوهر عين الآخر... فقد قابل كل جوهر وكل حيّز بذاته»[54].

ليس للبرزخ وجهان وإنّما له وجه واحد بهما يربط ويفصل بين الطرفين. فلو كان له وجهان لكان في البرزخ برزخ وليس الأمر كذلك. ولما كان لكلّ شيء زوجان أمكن رؤية الشيء على ما هو عليه عند من يكون في البرزخ قائماً. فأفضل موقع لرؤية الموجودات هو البرزخ. ومن ثُمّ فإن كل من يقف عند طرف مُعيّن يجهل الطرف الآخر، ويقود به ذلك إلى المذهبية، وإلى حصر الحقيقة في الصورة الواحدة. والحقّ سبحانه لا يظهر في صورة واحدة لشخصين، ولا يظهر في صورتين لشخص واحد. وهذا يعني بالنسبة إلى موضوعنا غياب التقييد، وغياب البداهة، وإنّما كل شيء في صعود ونزول، في غروب وشروق، في ظهور

(54) نفسه. يُقدّم ابن عَرَبي مثالاً على ذلك وهو وجود النجاسة في الماء وهما معاً جسمان. غير أن البرزخ وهو غير مشاهد وليس بجسم يمنع أن يكون الماء بذاته نجساً ولو حلّت فيه النجاسة. إنه طهور. وإن كان من الصعب إزالة النجاسة عنه «فبين النجاسة والماء برزخ مانع لا يلتقيان لأجله. ولو التقيا لتنجس الماء».

وغياب. فإنك لا تسبح في النهر مرّتين كما يقول هيراقليطس، كما أن صورتك لا تبقى زمانين. فأنت أنت لا أنت، وهو هو لا هو ومن وصل إلى هذه المعرفة صار عارفاً. لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، وهو أنه هو لا هو[55].

3 ـ الخيال بين القوة والضعف، وبين الضيق والاتساع

في حديثنا عن العلم والمعلوم عند ابن عَرَبي، تبيّن أن العلم ليس هو تصور المعلوم، إذ إن هذا يقتضي حصول الصورة في نفس العالم، في حين أن العلم ينبغي أن يدرك المعلوم على ما هو عليه في الوجود وليس على ما هو عليه في نفس العالم[56]. أي أن يدرك الموجود في علاقته بالوجود، وليس أن يدرك الموجود في علاقته بالموجود. نقول بعبارةٍ أخرى: إن العلم يتّجه نحو الشيء في حقيقته وليس يقف عند تصوره، وهذا العلم إنّما يتعلّق بالخيال، إذ الخيال ـ بخلاف ما يراه الفلاسفة ـ يتّسع ليشمل جميع المعلومات، الوجود والممكن والجائز والمحال. ما له صورة وما ليس له صورة، ما يقبل التصوّر وما لا يقبل التصوّر. ففي حضرة الخيال يمكن تصور المحال والعدم ولا صورة لهما. فللخيال «قوة وسلطان فيعمُّ جميع المعلومات ويحكم عليها ويجسدها كلّها»[57]. فبفعل اتساع حضرة الخيال يلبس كل موجود صورةً بما في ذلك الحقّ، كما أن المحال يكون له وجوده في الخيال. يقول: «فما أوسع حضرة الخيال، وفيها يظهر وجود المحال، بل لا يظهر فيها على التحقيق إلاّ وجود المحال، فإن الواجب الوجود، وهو اللّه تعالى لا يقبل الصور، وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة. فقد قبل المحال الوجود الوجود في هذه الحضرة»[58].

---

(55) إن الذي تكون له القدرة على أن يتموضع في البرزخ يعرف حقّ المعرفة فكر ابن عَرَبي باعتباره فكراً برزخيًا يتجاوز كل ثنائية ميتافيزيقية. وهذا أمر واضح في كتابته التي تجمع في الجُملة الواحدة بين أطراف متناقضة يحتفظ فيها كل طرف بقيمته التي يأخذها من الطرف الآخر. غير أننا نُخضع هذا الفكر إلى طرف مُعيَّن فنحكم عليه بالإدانة أو التقديس، لأننا لسنا بقادرين على أن نرى الأمور من موقع برزخي. موقع تكون فيه المصالحة بين الضرائر. ومن يصلح بينهنّ فهو العارف على الحقيقة.

(56) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج4، ص315.

(57) المصدر السابق نفسه.

(58) المصدر السابق، ج2، ص312.

بفعل الخيال يكون للمحال وجوده، علماً أن المحال هو ما ليس له وجود. كما أن الحقّ سبحانه ليست له صورة في الحس تعالى عن ذلك عُلوًّا كبيراً، لكنه يقبل الصورة في الخيال، وهذا ما يفسّر «**اعبد اللّه كأنك تراه**». وهذه الصورة التي في الخيال لا تنضبط، أي لا تقوم في عقد خاص. فالخيال، إذن، أوسع من العقل ومن العقد المقيدين. يُضاف إلى ذلك أمر آخر يهمّنا في هذا العمل، وهو: **أن فينومينولوجيا الغياب هي عند ابن عَرَبي حضور للغياب في الصور التي تقبل المشاهدة بالقلب. فالقلب متقلّب، وهذه الصور لا تنضبط. فهي أيضاً في تقليب. إن الأرواح تلبس في الخيال صوراً لا تبقى زمانين لذلك، فإننا بفعل الخيال نرى بأبصارنا شيئاً ما ونعلم في الآن نفسه أننا لم نرَ شيئاً وجوديًا، تماماً مثل رؤيتنا لصورنا في المرآة فنعلم أنها صورنا وفي الوقت نفسه ليست صورنا، نظراً لتبعيتها للمرآة من حيث الانعكاس والحجم والتلوين، والقُرب والبُعد، إلخ. أو مثل النائم الذي يرى نفسه في مكانين مختلفين، وهو لم يبرح مكانه. أو كذلك مثل رؤية بَلقيس عرشها أمام سُليمان وهو لم ينتقل من مكانه، لذلك قالت(كأنه هو)ولم تقل: «إنه هو»**.

وهكذا فإذا كان هوسرل يتحدّث عن حضور الشيء أمام الحدس الواهب الأصلي، أي أمام بداهة الحدس، فإن هذا الحضور عند ابن عَرَبي، لا يكون حضوراً بشخصه، أو ماهويًا وإنّما هو حضور بغيره الذي هو الغياب. إنه حضور حاجب. فالمرآة حاجبة وإظهارية.

إنّ اتساع حضرة الخيال يجعله جامعاً لعالم الغيب وعالم الشهادة. وكلا العالَمين لا يسع الآخر، إذ إن ما في الغيب لا يحضر في الشهادة إلاّ في صورة الشهادة، لا في صورة الغيب، وهذا الحضور يلعب فيه الخيال دوراً هامًّا، إذ إنه هو الذي يُكثّف اللطيف، كما أن الشهادة تحضر في الغيب عن طريق تلطيف الخيال لها. فلا يقبل المحسوس الغيب إلاّ بالخيال، ولا يلبس المعنى المحسوس دلالةَ روحيّةً إلاّ بالخيال أيضاً. «فحضرة الخيال أوسع بلا شك، فإن الخيال لقوته أوسع الكائنات وأكمل الموجودات، ويقبل الصور الروحانيات»[59]. فالحكم ثابت

---

(59) نقلاً عن محمود الغراب، **الخيال، عالم البرزخ والمثال**، ط2، ص13.

للخيال «في المحسوس والمعقول والحواس والعقول، في الصور والمعاني وفي المُحدَث وفي القديم، وفي المحال وفي الممكن، وفي الواجب»[60]. فللخيال «الشتات والجمع بين أضداد الصفات، حكم على المحال والواجب بما شاءه من المذاهب، يخرق فيهما العادة، ويلحقهما بعالم الشهادة، فيجسّدهما في عين الناظر... لا يثبت على حال، وله الثبوت على تقلّب الأحوال»[61].

ويترتّب على ذلك أن اتساع حكم الخيال يقتضي من العارف أن تكون له معرفة به، «ومن لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملةً واحدةً»[62]، لأن «الخيال عين الكمال. لولاه ما فُضّل الإنسان على سائر الحيوان»[63]. فجميع الصور لا تظهر إلاّ في الخيال، فكانت له قوة الحكم على الموجود، إذ الموجود لا يظهر إلاّ في صورة ما، تجعله برزخاً. فصورة أي موجود هي مثل الصورة في المرآة، لا تقوم في المرآة وليست خارج المرآة في الوقت ذاته، ولذلك تكون الصورة في الخيال جسداً برزخيًا، يفصل ويصل. كل موجود هو، إذن، فاصل واصل. إنه فاصل بين الحقّ والخلق وجامع بالصورة بينهما. لذلك فالخيال ضروريّ للعارفين، إذ هو الذي يقود إلى الكشف، إلى الكشف الخيالي. هذا أمر يربطه ابن عَرَبي بقول الرسول ﷺ **«الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»**[64].

إن قُوّة الخيال تمتدّ لتسع المحالات العقلية، وذلك مثل الجمع بين الضِدَّيْن، وإدخال الكبير في الصغير دون تكبير الصغير أو تصغير الكبير، بل هناك ما يُسمّى أرض الخيال وهي الأرض التي ولدت من بقية خميرة طينة آدم[65]. هذه الأرض مدَّها اللّه في البرزخ، فيها تلبس الأرواح أجساداً برزخيّة، وإليها تنتقل

---

(60) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص312.
(61) المصدر السابق، ج4، الباب 559، ص344.
(62) المصدر السابق، ج2، ص312.
(63) المصدر السابق، ج4، الباب 559، ص344.
(64) هذا الحديث النبوي يتكرّر كثيراً عند ابن عَرَبي، وهو في كل مرة يدخل ضمن نسق من المعلومات الجديدة، من ذلك ارتباطه بمراتب الوجود، بالرؤيا، بعبور الرؤيا، باعتبار العالَم حُلُماً، إلخ. ولذلك ارتأينا الإشارة إلى هذا الأمر دون أن نخصّص فصلاً قائماً بذاته لقضايا النوم والحُلم والرؤيا والخيال.
(65) المصدر السابق، ج1، الباب الثامن، ص126-131.

النفوس أثناء النوم، وبعد الموت. وفيها سوق الجنة. ويعتبر خيالنا المتصل جزءاً من هذه الأرض، كما أنّ الرؤيا الصادقة هي من هذه الأرض تتجلّى للنائم في حضرة الخيال. فيها يمكن للعَرَض أن يقوم بنفسه. بل إن كل ظاهر يتجاوزه العقل بالتأويل هو قائم في هذه الأرض. بل هناك ما هو أكثر من هذا وهو أن يُخرج ما هو مُشاهد في الخيال إلى عالم الحس. من ذلك، مثلاً، ما يحكيه ابن عَرَبي عن الجوهري الذي ذهب بالخبز إلى الفران، وكانت به جنابة، وأتى إلى شاطئ النيل ليغتسل، فرأى في الماء، مثل النائم، أنه في بغداد، حيث التقى امرأة فتزوج بها، وبقي معها ست سنين، وولد معها أولاداً، ثم فرغ من الاغتسال، وجاء إلى الفران وأخذ الخبز إلى داره. بعد أشهر أتت تلك المرأة تسأل عنه. فلما اجتمع بها عرفها ولم ينكر أولاده. وهذا من باب خروج ما في الخيال إلى الحس[66].

يترتّب على ما سبق اتساع الخيال فيشمل حتى المحال. فهو مسيطر ومُسلّط على المعاني وعلى الحواس. لذلك سُمّي طلسماً. يقول ابن عَرَبي: «اعلم أيدك اللّه أنه إنّما سُمّي الطلسم بهذا الاسم لمقلوبه، يعني أنه مُسلّط على كل من وكل به. فكل مُسلّط طلسم ما دام مسلطاً. . . والطلسم الآخر الخيال، سلطه اللّه على المعاني يكسوها مواداً يظهر فيها لا يتمكن لمعنى يمنع نفسه منه»[67]. فالمعاني لا تظهر إلاّ بصور الخيال ولا معنى في إمكانه أن يتخلّص من سلطانه. لكن كيف نعرف أن الخيال، بقوته هذه هو أيضاً ضعيف؟ كيف نفهم أن الخيال على الرغم من اتساعه هو كذلك ضيق؟

إن اتساع الخيال يجعلنا نتصوّر ما لا قدرة للعقل عليه. غير أن هذا التصور

---

(66) ذكره محمود الغراب في كتابه **الخيال، عالم البرزخ والمثال**، محيلاً إلى **الفتوحات المكية**، ج1، ص274. غير أني لم أجد هذه الحكاية في هذه الصفحة، وإنما فيها ما يؤكد هذه الحكاية، وذلك عندما قال ابن عَرَبي: «فينكح ويلتذ ويولد له في عالم الخيال أولاد فمنهم من يبقى له ذلك في عالمه. ومنهم من يخرج له ولده إلى عالم الشهادة وهو خيال على أصله مشهود للحس».

(67) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص332. يتحدث ابن عَرَبي هنا عن طلسمات ثلاثة وهي طلسم الخيال، وقد ذكرناه، ثم طلسم الفكر وطلسم العادات. فبالنسبة إلى الفكر فهو مسلّط على العقل إذ يجبره أن يعرف اللّه بالفكر، لا باللّه، وطلسم العادات مسلّط على النفس إذ يجبرها على السعي نحو ما تكون قد فقدته.

لا يكون إلاّ بالصورة، إذ إن الخيال ليس بإمكانه أن «يجرد المعاني عن المواد أصلاً»[68]. والمواد، هنا، تعني مادة الحس وتعني أيضاً مادةً روحانيّةً، كما أن المعنى، هنا، يكون إمّا مُنتزعاً من الحس أو يأتي إلى الخيال من ما فوق الحس، وذلك مثل نزول جبريل في صورة أعرابي، أو تمثُّل الجنة في عرض الحائط، أو تمثُّل المَلَك بشراً سويًا لمريم، إلخ. «فإنه ليس في وسع الخيال أن يقبل أمراً من الأمور الحسية والمعنوية، والنِسَب والإضافة وجلال الله وذاته إلاّ بالصورة. ولو رام أن يدرك شيئاً من غير صورة لم تعط حقيقته ذلك، لأنه عين الوهم لا غيره»[69]. هذا يعني أن اتساع الخيال هو أُنطولوجي وضيقه معرفي له علاقة بالإدراك. اتساعه ممتدّ في كثرة الصور التي لا تُحصى وفي الأسماء التي لا يبلغها الإحصاء. وضيِّق من جهة ارتباطه بالذات المُتَخَيِّلة. وهذه الذات إما ترى بعين الحس أو ترى بعين الخيال، أو ترى بهما، وهي التي تكون لها عينان. العلاقة بين الضيق والاتساع في الخيال شبيهة بقرن الحيوان، وهو الصُور[70]، أسفله واسع وأعلاه ضيِّق. هذا يعني أنه كلما انتقلنا من الأسفل إلى الأعلى انتقلنا من الكثرة إلى الوحدة، ومن الكثافة إلى اللطافة. فاتساع الخيال صعود نحو المعاني، وضيقه نزول نحو المحسوسات. وقد ينعكس الأمر فنقول: اتساعه نزول نحو الكثرة، وضيقه صعود نحو الوحدة، إذ إن قرن الحيوان، يبدأ من جهة الرأس متسعاً ويضيق صعوداً.

أن يكون الخيال متّسعاً من أعلاه وضيّقاً من أسفله يعني أن عالم الشهادة لا يستنفد عالم الغيب، وأن الكثرة في العالم متناهية لا تضمّ كثرة الأسماء اللامتناهية، ولذلك فهو في تغيُّر مستمرّ، إذ إن الغيب يحضر فيه باستمرار من دون أن يثبت على حال واحدة. إن هذا هو ما يفسّر في نظرنا تاريخ الوجود عند ابن عَرَبي. إنه ظهور مستمر وأبدي للأسماء الإلٰهيَّة. لكن الخيال أيضاً ضيِّق من أسفله لأنه سجين الحس، وواسع من أعلاه لأنه يصور كل معلوم.

---

(68) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص306.

(69) المصدر السابق نفسه.

(70) المصدر السابق، ج1، ص307، 130، 149، ج3، ص390، 388، 47، ج2، ص426؛ أيضاً انظر: وليم شيتيك في كتابه. المذكور في هذا البحث.
The Self Disclosure of God The Imaginal Barzackh; The Trumpet, p.357.

ضِيْقُ الخيال وضَعْفُه، إنّما يكون من جهة الإدراك، إذ إنه لا يستطيع أن يجعل من المحسوس معنىً، وإن كان يستطيع أن يُلبس المعنى صورة حسية، كما أنه يوجد بين بين، أي لا يستقلّ بنفسه. فضلاً عن ذلك، أنه إن كانت له القدرة على إبداع المعنى، فإنه يبدع على مثال وصورة، تنزل في ألفاظ. ولذلك، فإبداعه مشروط بخلاف بديع السماوات والأرض. يقول ابن عَرَبي: «وهو من الضَعْف بحيث لا يستطيع أن ينقل المحسوس إلى المعنى كما ينقل المعنى إلى الصورة الحسية. ومن ضَعْفه أنه لا يستقلّ بنفسه. فلا بدَّ من أن يكون حكمه بين اثنين، بين متخيل... ومتخيل»[71]. الخيال بهذا الاعتبار تابع للصورة، وتابع لصاحبه وتابع للحس. هذا الضعف يعتبره د. أبو زيد قوةً وذلك عندما قال: «وإذا كانت حضرة الخيال هموماً ـ متصلاً كان أم منفصلاً ـ لها قوة الجمع بين الإطلاق والتقييد...»[72]. فالخيال كما يرى ابن عَرَبي مولى من موالي النفس الناطقة[73]. وبالمولى يكون السيّد سيّداً ومالكاً، ولذلك يحافظ السيد على المولى لتظل له السيادة[74]. فليس للخيال قوة تُخرجه من تبعيته للمحسوس، وإن كان تصرفه يمتدّ إلى المحال والعدم. فهو لا يصوّر المعلومات إلاّ بالصورة. وهذه الصورة قد يكون لها في الوجود عينها، أو تكون من حيث المجموع عيناً، وأجزاؤها هي التي تكون لها عين محسوسة.

يجمع الخيال، إذن، بين الإطلاق (أُنطولوجيًا) وبين التقييد (معرفيًا). له التصرّف في كل المعلومات، لكن تصرّفه هذا مقيّد بالصورة الحسية. هذا هو ضَعْفه. لكن الخيال، مع ذلك، إن كان مقيّداً، فإنه لا يقيّد، إذ إنه يتابع تجلّيات الحقّ في الصور «فحكم الخيال مستصحب للإنسان في الآخرة وللحق، وذلك هو المُعبَّر عنه بالشأن الذي هو فيه الحقّ ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾»[75]. غير أننا هنا نكتفي

---

(71) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج4، ص315.

(72) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، مرجع سابق، ص53-54.

(73) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 375، ص469 وما بعدها.

(74) نحن هنا أمام العلاقة بين العبد والسيد كما هي عند هيغل، غير أنه هنا لم يحصل انقلاب تاريخي في هذه العلاقة.

(75) المصدر السابق، ج3، ص470. لولا التطويل لخصّصنا فصلاً للبحث في مفهوم الشؤون عند ابن عَرَبي، وهو مفهوم يرتبط بالتجلّي الإلٰهي في الصور المتحولة في كل لحظة. =

بالشرح التالي: إن العارفين يُدركون تجلّي ظاهر الحقّ في تنوّع الصور واختلافها فلا ينكرونه في أية صورة، إذ إنهم ليسوا من أصحاب العلامات، ولا يدركون ذلك إلاّ بالخيال. فالخيال طريق التجلّي، وهم بذلك تتقلّب أحوالهم بتقلّبات التجلّي والظهور، وينصبغون به. هذا هو المُسمّى بالتضاهي الخيالي. فانظر كم يكون الخيال أقرب إلى القلب منه إلى العقل. إن العارف هو الذي يكون في البرزخ من حيث إنه جامع للبحرين، ومُتقن للمصالحة بين الضُرَّتَيْن. يقول ابن عَرَبي: «ثم قال لي من أين؟ فقلت له من مَجْمَع البحرين ومعدن القبضتين»[76].

4 ـ التجلّي الخيالي. الخيال المتصل والخيال المنفصل

يمكن التمييز في الخيال بين مظهرين: مظهر نفسي ومظهر وجودي، الأوّل مرتبط بالإدراك الإنساني، ويمارس وظيفة سيكولوجيّة، والثاني له وظيفة كونية، فضلاً عن برزخيّته التي تتوسّط المظهرين. لذلك نجد ابن عَرَبي يميّز بين الخيال المطلق أو المنفصل أو الميتافيزيقي والخيال المتصل أو السيكولوجيّ. هذا الأخير مرتبط بالذات المُتَخَيِّلة. وهنا يزول الخيال بزوال المُتَخَيِّل كما يجري الأمر في الأوهام والأحلام. والخيال المتصل نوعان: منه ما هو عن تخيُّل ومنه ما ليس عن تخيُّل. فالأوّل، يحصل بتركيب المحسوسات، وهو تركيب لا يدركه الحس. والثاني، هو ما نراه من الصور في الأحلام. الأوّل إرادي، حيث يحصل تركيب المحسوسات باستدعاء إرادي من العقل، أمّا الثاني فيقدم نفسه بشكل عفوي. غير أن موضوع الخيال المتصل لا ينفك عنه إذ يزول بزواله. فهو يذهب بذهاب المُتَخَيِّل.

أمّا الخيال المنفصل فهو الذي فيه تستمرّ الصور وتدوم، وهو حضرة ذاتية؛ بمعنى أن له وجوداً موضوعيًا يكون مُؤهّلاً بشكل أبدي لاستقبال المعاني والأفكار والأرواح، ويمنحها جسد ظهور. هذا الخيال المطلق والفائح من الوجود الإلٰهي يتلقّى الصور ويطبع بها الموجودات، ولذلك فهو فاعل ومُنفعل، مُستقبل ومُوجِد فيه يحدث التمايز الأقصى داخل حقيقة الكائن.

= وعنده تتكرر هذه الآية كثيراً، بل إنه قد خصّ رسالةً لذلك عنوانها «كتاب أيام الشأن».

(76) **الإسراء إلى المقام الأسرى**، ص13، ضمن **رسائل ابن عَرَبي**، حيدر آباد الدكن.

هذا الخيال المطلق هو العماء أو نفس الرحمن هي مفاهيم تعبِّر عن الحقّ المخلوق به كل شيء، أو إن شئتَ قلتَ: الخالق المخلوق. فالعماء خالق وهو بذلك باطني لامرئي، ومخلوق ولذلك فهو ظاهر، فيه تظهر جميع الموجودات بدءاً من الأرواح المَهيمة بالحب حتى المعادن والطبيعة اللاعضوية، وكذلك الأجناس والأنواع والأفراد[77]. إن العماء هو أوّل موصوف بكينونة الحقّ فيه، إذ الحقّ له خمس كينونات. في العماء، في العرش، في الأرض وفي السماء وكينونة عامّة ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[78]. إن الخيال المطلق بفعل وظيفته البرزخيّة هو تجلٍّ للأُلوهية، في العماء والسماء والعرش والأرض وفي كل شيء. إنه يلتقي بالعماء، بحقيقة الحقائق، وبالحقيقة المحمدية.

يطلق على الخيال المطلق البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ، وهو مرتبة من مراتب الوجود التي تضمّ أيضاً عالم المعقولات وعالم الأمر، والعرش أو الجسم الكل ثم الأفلاك أو السماوات السبع. وهو بدوره يضمّ الأُلوهية والعماء وحقيقة الحقائق والحقيقة المحمدية أو العقل الأوّل. وكل واحدة من هذه الأربع هي برازخ أو وسائط. فالحقيقة المحمدية برزخ بين اللّه والإنسان والأُلوهية برزخ بين الذات الإلٰهيَّة والعالم، وحقيقة الحقائق برزخ بين القِدم والحدوث، والعماء برزخ بين العدم المطلق والوجود المطلق، لذلك سُمِّي البرزخ بالموجود الثالث.

إذا كان العماء، وهو خيال مطلق برزخاً بين الوجود المحض والعدم الخالص، فإن الأعيان الثابتة لم تكن ثابتة إلاّ في العماء والعماء يرتبط به الاسم الرب، إذ من معاني الرَّب الثابت[79]. فخروجها من العدم المحض إلى الوجود في الحضرة العلمية العمائية، جعلها تكتسب شيئية وجود علمي، وهي في أصلها معدومة العين، وعدمها هذا يمكن تصوره، ويُشير إلى الحالة الخفية للموجودات

(77) Corbin, H. *L'Imagination créatrice*, p.144.

(78) عندما سُئل الرسول (ﷺ): أين كان ربنا قبل خلق الخلق، قال كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء. ويعني العماء عند العرب السحاب الرقيق. انظر: **الفتوحات المكية**، ج2، ص310.

(79) ابن عَرَبي، **القسم الإلٰهي بالاسم الرباني**، من رسائل الإمام ابن عَرَبي، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن حسن محمود، **عالم الفكر**، 1996، ص14. والرَّبُّ بمعنى الثابت يُقال بمعنى رَبَّ بالمكان، إذا ثبت وأقام. (نفسه)

حيث تكون محجوبةً في صميم الجوهر غير المنكشف. أي وجود الموجودات خارج الظهور. فالموجودات لها وضع إيجابي في تحجّبها وهو وضعها الثبوتي الذي يجعلها خالدةً وأبديةً من قبلُ. هنا يمكن القول: إذا كان الخيال الإنساني (المتصل) يستمدّ معارفه من الخيال المطلق (المنفصل)، من العماء، فإن العارف بالله هو الذي يتمكّن من السياحة في هذه الحضرة، حيث يبلغ مستوى رؤية نفسه عيناً ثابتةً في العماء[80]. إن الخيال «هو عين العماء لا غيره»[81].

بفعل الخيال المتصل الواعي يمكن رؤية وقائع الخيال المنفصل. من ذلك مثلاً، رؤية الرسول محمد ﷺ جبريل (عليه السلام) في صورة بشر هو دِحْيَة الكلبي يقول ابن عَرَبي: «ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل. . . . فقد يندرج المتخيل الذي هو صورة المَلَك في صورة البشر، وهو من الخيال المنفصل في الخيال المتصل فيرفعه في الخيال المتصل وهو خيال بينهما صورة حسية لولاها ما رفع مثالها الخيال المتصل. ومن هذا الباب التجلّي الإلٰهي في صور الاعتقادات»[82]. ثم: «إن الخيال يُنزل المعاني العقلية في القوالب الحسية كالعلم في صورة اللبن والقرآن في صورة الحبل والدِين في صورة القيد»[83]. هذا يعني أن الخيال المنفصل ليس مفارقاً بشكل مطلق، إذ من الممكن أن ينبسط في الخيال المتصل، وأيضاً في الخَلْق الجديد وبالحقّ المخلوق به كل شيء[84]. وبفعل نزول الخيال المنفصل في المتصل تحصل الرؤيا وعبورها معاً، أي العبور من المتصل إلى المنفصل. في هذا يقول ابن عَرَبي: «ولهذا سُمّي تأويل الرؤيا عبارة، لأن المفسر يعبر منها إلى ما جاءت له، كما عَبَرَ النبي ﷺ من القيد إلى الثبات في الدِين ومن اللبن إلى العلم»[85]. لكن ينبغي الإشارة هنا إلى أن رؤية العلم في صورة اللبن هي رؤيته في البرزخ، ورؤيته علماً هو رؤيته في عالم المعنى. يقول ابن عَرَبي: «العلم ما هو لبن والقرآن ما هو عسل، ولكن هكذا تراه.

(80) انظر: تحليلنا للعلاقة بين الأعيان الثابتة والعبودية في هذا البحث.

(81) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، ص309.

(82) المصدر السابق، ج2، ص311.

(83) **رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي**، حيدر آباد الدكن، ص3.

(84) عاطف جودة نصر، **الخيال مفهوماته ووظائفه**، ص112.

(85) **كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، حيدر آباد الدكن، ص38.

فإذا كملت رأيته علماً في حضرة المعاني في حال رؤيتك إياه لبناً في حضرة البرزخ وهو هو لا غيره»[86]. يعني ذلك أن الأمر الواحد تراه مُتلبّساً بالحضرة التي تراه فيها. فنحن نرى المحسوس بالحس والمعقول بالعقل والبرزخيّ بالخيال. ولمّا كان الخيال مرتبطاً بالحسّ وبالمعاني، فإن محسوسيّة الخيال هي محسوسية من درجة أعلى إذ تنزّل الروحاني في صورة حسية بلا مادة. وفي هذا يقول ابن عَرَبي عن الكشف الخيالي: «فإن بقي لك الكشف فهو في خيالك، وإن غاب عنك فإن الإدراك يعلق به في الموضع الذي رأيته فيه. ثم إذا لهيت عنه واشتغلت بالذكر انتقلت من الكشف الحسي إلى الكشف الخيالي فتتنزل عليك المعاني العقلية في الصورة الحسية وهو تنزُّل صعب»[87].

إنّ الانتقال من الكشف الحسي إلى الكشف الخيالي هو بمعنىً ما حصول العارف على علم لم يكن لديه قبل التجلّي، وهو علم لم يكن يجرؤ من قبلُ على نسبته إلى الحقّ. إنه «ينسب إلى اللّه منه أمراً لم يكن قبلَ ذلك يجرؤ على نسبته إلى اللّه سبحانه»[88]. قبل التجلّي الإلٰهي يحصل العارف على العلم على قَدْر الإخبار الإلٰهي، والآن يحصل عليه بالكشف الخيالي. في الإخبار يقوم الإيمان من غير تحقيق للمعاني، وفي التجلّي يكون الإيمان مع تحقيق المعاني. التحقيق مع الكشف والتجلّي، والإيمان يكون مع الخبر. لكنّ المعلومات التي تحصل بالكشف هي أيضاً إيمانية، لا تنفصل عن العالم بها، إنها ملتصقة به ولذلك ليست لغويةً. وهذا يعني غياب الانفصال بين ذات العارف وعلمه، فيكون علمه غريزيًا لا يُخطئ: «وذوات العلماء باللّه تعالى تكون على صفة الشيء الذي تأخذ منه العلم باللّه أي شيء كان»[89]. فذوات العارفين تكون على صفة المعلومات التي تحصل عليها في التجلّي الإلٰهي.

لكنّ التجلّي نفسه لا يكون بلا حجاب. فهناك كشف يتجلّى بين حجابين وحجاب يتجلّى بين كشفين[90]. كما أن هناك تجلّياً مُنفرداً وتجلّياً مُفرداً. الأوّل

(86) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص183.
(87) **رسالة الأنوار**، حيدر آباد الدكن، ص8.
(88) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، السِفْر 4، الباب 50، ص221-222.
(89) المصدر السابق، السِفْر 2، الباب 35، ص334.
(90) المصدر السابق، ج2، الباب 293، ص666.

يكون في المظهر والثاني لا يكون فيه. ويُضاف إلى ذلك التجلّي الذاتي المطلق والتجلّي الذي يقع بين طرفين، وهذا الأخير يكون محصوراً، لأنه في البينيّة، في حين أن الأوّل هو التجلّي الذاتي المُنزّه عن الأضداد، لكن أوصافه التي تتجلّى في الوجود المضاف تقبلها. هذا يعني أن التجلّي الذاتي مطلق غير أن حكم هذا التجلّي مختلف باختلاف الأوصاف التي يتجلّى فيها وهو واحد. يترتّب على ذلك أن تختلف أحكام التجلّيات الذاتية، فيكون حكم التجلّي الذاتي بين تجلّيين ذاتيين هما بمثابة طرفين، فيتحوّلان بذلك من حيث طرفيّتهما إلى تجلّيين حجابيين. والنتيجة هي أن كل تجلٍّ هو حجابي وذاتي معاً. مثال ذلك، رؤية الرائي لصورته في المرآة، حيث تكون صورته في المرآة هي صورته وليست صورته بفعل حكم المحل، فيرى صورته حجاباً على صورته، وهذه الرؤية هي تجلّي الحجابين. يقول ابن عَرَبي: «فهكذا صورة الحجاب في الذات عند التجلّي. وأوضح من هذا فلا يمكن»[91].

للخيال، للكشف، وللتجلّي، إذن وظيفة أنطو-معرفية. إنّ الخيال حضرة ذاتيّة من جهة، وقُوّة إدراكيّة من جهة ثانية. فهو من جهة، يأخذ طابعاً معرفيًا ويتمثّل هذا في تأمل تجلّيات الإله المخلوق في الاعتقادات، وتخيُل الأسماء الإلٰهيّة. من جهة ثانية، يأخذ طابعاً كونيًا أي الاتّجاه نحو اعتبار العالم كلّه خيالاً في خيال وإدراكه كتجلّيات إلٰهية في الصور[92]. وكذلك اعتبار الخيال قوة إلٰهية تتصرّف في المعلومات بمراتبها المتعدّدة. فالخيال الإلٰهي قوة خلاقة تُظهر المعقولات في صور المحسوسات. «فالحضرة الوجودية إنّما هي حضرة الخيال»[93].

نحن هنا بعيدون عن النزعة السيكولوجيّة التي تعتبر الخيال إفرازاً للمُتَخَيِّل. إن الخيال المنفصل هو الذي يجعل الصّور واضحةً في الخيال المتصل. فهو الذي يسيّر هذا الخيال ويُدبّره. هذا الخيال المنفصل الذي يعانق الخيال المتصل هو نفسه جهة من جهات الخيال الإلٰهي المطلق. كما أن الأعيان الثابتة أو العالم في

---

(91) المصدر السابق، ص667.

(92) عاطف جودة نصر، مرجع سابق، ص107.

(93) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص470.

الحضرة العلمية الإلٰهيَّة إنّما كانت موجودة في : «الخيال المتصل الإلٰهي. وحين انفصل هذا الوجود الخيالي المتصل في مراتب التجلّيات المختلفة تحوّل إلى خيال منفصل هو صور أعيان الممكنات بمراتبها المختلفة»[94].

5 ـ الخيال، القلب والهِمّة

في التجربة الصّوفية يرتبط بالخيال مفهومان أساسيّان هما القلب والهمّة كما يبيّن هنري كوربان في كتابه عن **الخيال الخلّاق عند ابن عَرَبي**. الهِمّة مفهوم من الصعب ترجمته إلى لغة أجنبية فقد يعني التأمل والمشروع والقصد وقوة الإرادة أو القدرة الخلاقة للقلب. أمّا القلب في إطار الفزيولوجيا الصّوفية فيُعتبر «جسداً لطيفاً»، عضواً سيكو ـ روحيًا يستقبل التجلّيات، هو مادة روحية تتّسع وتضيق تبعاً للصور المنعكسة فيه. فهو العين التي يبصر بها العارفون. له قوة خفية بها تُدرَك الحقائق الإلٰهيَّة إدراكاً واضحاً بدون مخالطة وامتزاج. يسع الرحمة الإلٰهيَّة بالرغم من أنه يوجد تحتها. هو مرآة تنعكس فيها الصور والصورة الميكروكوسمية للوجود الإلٰهي. غير أن هناك فرقاً بين قلب العارف وقلب المؤمن. فهذا الأخير يتجلّى فيه الوجود الحقّي بحسب الاستعداد الذي في هذا القلب. أمّا قلب العارف فهو على العكس من ذلك متقلّب، يتكوّن في كل لحظة ويتقلّب تبعاً للتجلّيات الإلٰهيَّة، فهو يقبل تجلّي الحقّ في كثرة الصور بخلاف قلب المؤمن الذي يجهل تحوُّل التجلّيات ويريد أن يكون شكل رؤيته وحده الحقيقي، لأنه لا يعتبر أهميّة الخيال الإلٰهي في القدرة على الظهور في صور لا نهاية لها ولا تتكرّر. فلا تكرار في الوجود. لكن بلوغ هذا المستوى من فَهْم وظيفة القلب يقتضي («تجربة») قوة الهِمّة.

إن كان من الصعب ترجمة الهمّة كما أسلفنا القول، فإن هنري كوربان يرى أنها قريبة إلى اللفظ اليوناني enthymesis، ويعني فنّ الاستغراق في التأمل وكذلك التخيُّل والإدراك والتوجّه نحو .. وأن تكون حاضراً في . . . فهذه القوة قوة الرغبة والقصد. لكن الهِمّة قوة خلّاقة. والخَلق في فكر ابن عَرَبي يلبس لباس التجلّي، لأن الإدراك الصّوفي المُسمّى ذوقاً ولمساً ومشاهدةً هو كشف. وهذا الكشف يرتبط بالخيال الإنساني المشروط بخيال لامشروط. وما ينتج عن ذلك هو أن القوة الخلّاقة للقلب

(94) نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، ص56.

لا تُنتج أوهاماً تندرج ضمن الباراسيكولوجيا. ما تنتجه هذه القوة قائم الذات. من هنا ينبغي التمييز بين الوهم والهِمّة. فالوهم أن تخلق في الخيال أموراً لا وجود لها في الواقع وإن كان لها وجود في التمثّل. أما الهمّة فأن تخلق شيئاً خارج التمثّل، وهذا أمر يخصّ العارف. في الحالتين يشتغل الخيال. اشتغال الخيال الخلّاق في خدمة الهمّة هو اشتغال يتوافق مع ظهور وجود خفي من الغيب في لباس وجود خارجي في الشهادة. غير أن هذا الفعل الخلّاق اختلافي بمعنى أنه ينتج كل مرة عملاً مختلفاً، لأنه يكون خارج التمثّل بخلاف خيال العامّة الذي يكون سجين التمثّل، فينتج أوهاماً أو صوراً في الخيال المتصل. خيال العارف يُنتج صوراً خارج التمثّل وذلك بفعل ارتباطه بالقوة الفاعلة للهمّة التي بفعل قوة التركيز والاستغراق في القصد تخلق موضوعات وتنتج تحوّلات في العالم الخارجي. خيال العارف يكون في خدمة الهِمّة، وبفضله يقذف قلب العارف بهذا الذي يكون منعكساً فيه كمرآة إلى الخارج. فيتبدّى خارج الذهن كما لو كان قائماً في الخارج بشكل موضوعي. هذا هو ما يعنيه ابن عَرَبي بالخيال المتحرّر المنفصل عن الذات التخيُّليّة[95] لكن مثل هذا المنتوج الخيالي يُدركه الأولياء والأنبياء وذلك مثل رؤية المَلَك في صورة دِحْيَة الكلبي. إن القلب مرآة يُظهر فيها الوجود الإلٰهي صوره. غير أن هذه الصور هي التي تتموضع في الخارج ليراها قلب العارف. فالقلب إذن هو عين العارف.

في ميدان هذا التمظهر الخارجي لمقاصد القلب بفعل الخيال الفاعل والهِمّة تندرج ظواهر العرافة وتلاقي الخواطر وعمليات الاستحضار. يحكي ابن عَرَبي في «رسالة روح القدس في محاسبة النفس» كيف تمكّن من إحضار روح معلمه يوسف القومي عندما احتاجه كي يستنجد به. يحكي صدر الدين قنوي أن مُعلّمه ابن عَرَبي له القدرة على الالتقاء بأرواح أنبياء وأولياء اختفوا منذ زمان ينزل بهم إلى مستوى الصورة الحسّية لشخصه أو ينفصل هو نفسه عن جسده ليلتقي هو بهم.

تخلق الهمّة شيئاً ما، لكن هذا الخلق ليس من عدم كما أنه ليس اختراعاً وإنّما هو إظهار لشيء ما كان موجوداً من قبلُ، إحضاره في حضرة دنيا.

فعل «خلق» هو كما يرى كوربان هو «جعله يظهر»، كما أنه يعني صيانة

---

(95) Corbin, H. *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi*, p.172-173.

وحفظ ما كان موجوداً من قبلُ، ويعني أيضاً مراقبة صاحب الهِمّة لِما أظهره، إذ أن ما يُظهره يستمرّ بظهوره بمقدار تركيز الهِمّة عليه. يحدث هذا الخلق الذي للهمّة بفعل ما يقذف في قلب المتصوّف، عن طريق خياله الفاعل. هذا الذي يكون في القلب مقذوفاً يظهر كواقع مرئي يشاهده العارف فقط. الهمّة هي «علة»، «قوة خفيّة في كل حركة وتغيُّر في العالم». أن تكون صاحب همّة معناه أن تكون الإنسان الكامل، أن تكون في حالة الفناء، وأن تكون قرآناً.

إن اللّه يخلق. فهو يُظهر في العالم المحسوس ما كان من قبلُ قائماً في الغيب، كما يخلق هذا الخلق الذي لصاحب الهمّة بحيث يتحوّل العارف إلى وسيط أو برزخ تعبّر القدرة الإلٰهيّة عن نفسها وتظهر به.

يتصرّف العارف بهمته في المتصرّف فيه. العارف وفعله هما الشيء نفسه لأن صورة المتجلّي هي صورة المُتجَلّى له. يترتّب على ذلك أن تكون حقيقة الوجود وحدةً ذات قطبين: وحدة الحقّ والخلق، حيث تقوم التبعية الداخلية بينهما وتشكّل وحدة التجلّيات التي هي دوماً خلق جديد.

إن الهِمّة ليست أمراً يتعلّق بالتسخير أو بالسحر وإنّما هي عمل قلبي يكون بالتركيز. وهذا التركيز يؤسّس لإدراكٍ يُسمّى ذوقاً. أصحاب القلوب بخلاف أصحاب العقول والمؤمنين من ذوي المعتقدات، يحصلون على علم القلب وهو علم تقليب يقود إلى إدراك التحوّلات الإلٰهيّة وكذا الصور التي يكون بها التجلّي الإلٰهي؛ وهذه الصور قد تكون أشكالاً للعالَم الخارجي كما تكون معتقدات. علم التقليب هذا يجعل الحدود بين العقائد حدوداً شفافة. هذا العلم يجعل الإلٰه المخلوق في المعتقدات حقيقيًا ما دامت تعبيراً لا تحديداً للحق.

لقد بيّن الشيخ الأكبر بشكل واضح أن القلب وهو في تقليبه يتشكّل في كل لحظة حيث يصير في كل مرة صورةً جديدةً من صُوَر التجلّي، وذلك بخلاف العقل المُقيِّد. هذا أمر يمكن ملاحظته في «الفص الخاص بالنبي شُعَيب» وكذلك في القصة المتعلّقة بنوح. لكن على الرغم من تحوّله فإنه مع ذلك يجمع ويركّب، بشكل ديناميكي[96]. ففي الفصل 12 المتعلّق بالنبي شُعَيب، مثلاً، نجد وصفاً

(96) للمزيد من التفاصيل، راجع: «الفصين» المذكورين أعلاه وذلك في **فصوص الحِكَم**. =

للقلب الذي يستقبل جميع الصور، وهو استقبال مرتبط بالرحمة الإلٰهيّة التي وسعت كل شيء. وهي رحمة مرتبطة بنفس الرحمن الذي هو انتشار للتجلّي الذي به تتحقّق آثار الأسماء الإلٰهيّة في الظهور.

إن القلب يستقبل هذا النَفَس. إنه بذلك وعاءٌ يتلقّى مضموناً. لكن، لمّا كان النَفَس لا يتقيّد والقلب يتقلّب، فإن كل شكل من أشكال الثنائية يتعطل. فضلاً عن ذلك، أن القلب يجد أصله الأُنطولوجي في البيت المعمور، في الضراح، المقابل للكعبة في الأرض. فوُصفت الكعبة بقلب الوجود. «فالقلوب كلّها من هذا البيت خُلقت. فلا تزال معمورةً دائماً»[97]. وذلك بخلاف العقل الذي ليس عنده شيء، إذ يفتقر إلى غيره من القوى.

لكن أي قلب يقصده ابن عَرَبي؟ إنه قلب المؤمن الذي هو بيت الحق. يقول: «الحقّ بيت الموجودات كلّها، لأنه الوجود. وقلب العبد بيت الحقّ، لأنه وسعه. لكن قلب المؤمن لا غير:

فَمَنْ كان بيتَ الحقّ فالحقُّ بيتُهُ فعينُ وجودِ الحقّ عينُ الكوائنِ»[98]

ويقول أيضاً: «فلما خلق اللّه أرض بدنك جعل فيها كعبةً وهو قلبك، وجعل هذا البيت القلبي أشرف البيوت في المؤمن... وأنها أرض عبادتك فتعبده كأنك تراه من حيث بصرك، لأن قلبك محجوب أن يدركه بصرك، فإنه في الباطن منك، فتعبد اللّه كأنك تراه في ذاتك كما يليق بجلاله، وعين بصيرتك تشهده، فإنه ظاهر لها ظهور علم، فتراه بعين بصيرتك، وكأنك تراه من حيث بصرك فتجمع في عبادتك بين الصورتين بين ما يستحقه تعالى من العبادة في الخيال، وبين ما يستحقه في غير موطن الخيال، فتعبده مُطلقاً ومُقيَّداً»[99]. يجمع هذا القول بين عدد من المفاهيم التي تُعدُّ من شبكة تفكيره، وهي: الخلق، القلب، العبادة، البصر والبصيرة، الظهور، الرؤية، الصورة والخيال، المُطلق والمُقيّد. أساس هذه

= أيضاً: التحليل الذي قدّمه مايكل سلس، في كتابه المذكور أعلاه، **اللغات الصوفية اللامنطوقة**.

(97) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص443 وما بعدها.

(98) المصدر السابق، ج4، ص7.

(99) المصدر السابق، ج3، الباب 355، ص250.

المفاهيم هو القلب الذي لا يُقيّد، وإنّما يُرى بالبصر والبصيرة، فتُجمع عنده صورة البصر النسبية، وصورة البصيرة المطلقة، وهذه البصيرة ترتبط بالخيال والبصر يرتبط بغير الخيال.

بالقلب، إذن، يُعرف الوجود. ولمّا كان القلب تقليباً، فإنّ ذلك يؤدّي إلى فشل فلسفة الهوية والثبات التي تسعى إلى ضبط الوجود في التصورات والمقولات العقلية، وتقوم محلها فلسفة التقليب التي تقود إلى الحيرة والسؤال وطلب المزيد من العلم بالوجود. لسنا أيضاً أمام الفكرة الهيدغرية التي تقول بأن اللغة هي مأوى الوجود ومسكنه. وإنّما هذا المأوى هو الحقّ وهو القلب. والسبب هو أن الوجود كلّه حق، وأن الباطل هو محض عدم «فالوجود كلّه حقٌّ ما فيه شيء من الباطل... فسبحان الظاهر الذي لا يَخفى وسبحان الباطن الذي لا يظهر»(100).

6 ـ العالَم والحُلُم

إذا كان العالَم يُطلق عادةً على الواقع المحيط بنا والذي نتعوّد رؤية أشيائه، فإنه عند ابن عَرَبي ليس هو الواقع الحقيقي إنه في نظره مجرّد حُلُم بدليل قول الرسول ﷺ: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا». والسؤال هو ما الذي ينبغي القيام به إذا كان العالَم مجرّد حُلُم وليس صورةً حقيقيّةً للوجود؟ هل ينبغي التخلّي عن هذا العالم المباشر كي نبحث عن الوجود في عالم آخر مختلف؟ إن ابن عَرَبي لم ينظر إلى الحُلُم على أنه شيء ينتمي إلى دائرة الغلط، وإنّما ينظر إليه على أنه تمثيل رمزي يعكس مظهراً من الوجود الحقيقي.

هذا التمثيل الرمزي الذي يمثّله عالمنا يستدعي تأويلاً له. وهذا التأويل يقظةٌ وانتباهٌ، يجعل من المُؤوِّل يعيش حالةً روحيّةً تتّجه به نحو الوجود الأصلي الذي يتوقّف فيه المعنى والعقل عن الاشتغال. هذه الحالة الروحية هي فناء. ما الذي سيكتشفه المُؤوِّل للعالَم في تجربة الفناء؟ إنه لن يرى شيئاً إلاّ إذا كان الفناء يقود إلى البقاء. البقاء يكون خارج الظاهرة إذ يجعل صاحبه أمام المُطلق أو الحَق.

أن يكون العالمُ حُلُماً لا يعني أنه وهم. إن له حقيقته التي تتجلّى في واقعية

---

(100) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 317. أيضاً: ج2، الباب 289، ص644.

الحلم. يقول توشيهيكو إزوتسو مبيّناً البداية الحقيقيّة لوجهة نظر ابن عَرَبي الأُنطولوجية : «إن ما يُسمّى واقعاً هو مجرّد حُلم غير أن العالَم الذي يقوم في الشروط العادية لتجربتنا ليس هو الحقّ وإنّما هو مجرّد مظهر، هذا في اليد الأولى، غير أن هذا العالَم نفسه هو في اليد الأخرى ليس لاشيء أو مجرّد انعكاس ذاتي للذهن. إنه مظهر موضوعي ولذلك فإنه ليس بوهم حقيقي»[101]. العالَم حُلم لكنه ليس وهماً، ليس نتاجاً للإدراك وإنّما يكتسب واقعه الموضوعي الذي يتوجّب القيام بتأويله في اتّجاه وجوده. وهذا التأويل يقتضي عبوراً للحضرات الخمس[102]. إن عبور العالم المحسوس باعتباره حُلُماً إنّما يقوم على اعتبار كل شيء في هذا العالم ظاهرةً وصورةً إذا ما تمّ تبيُّنها تنكشف لنا كآثار لأسماء الأفعال. ويُمكّن هذا الانكشاف بالذهاب وراء هذه الظاهرة من أجل رؤية الأرض القصوى لكلّ موجود. وهذا الذهاب هو الكشف أو الحدس الصّوفي.

إن هذا الكشف هو لوغوس التصوّف[103] بخلاف العقل الذي هو تقييد. فهذا الأخير منفعل لأنه يقف عند مستوى الظاهرة ولا يستطيع اختراق المحسوس كي يكشف عن المحجوب، بخلاف الأوّل الذي هو فاعل[104]، لأن الكشف لا يصل إلى اعتبار الأشياء في العالم المحسوس أمكنةً لتجلّي الحقّ فحسب، وإنّما يصل بصاحبه إلى اعتبار حواسّه وجميع قواه وجوارحه كمظاهر للوجود الإلٰهي، فيصير من بين صُوَر التجلّي بل وصورة مكافحة.

إذا كان العالم حُلُماً، فإن الأحلام في حضرة الخيال تصبح عند صاحب الكشف مشابهةً للتجارب والحوادث القائمة في العالم المحسوس. فكلاهما يشكّلان ميداناً للتأويل. يعني ذلك أن العالم المحسوس يشبه الأحلام من حيث إن

---

(101) Izutsu, T. *Sufism; and Taoism*, p.11.

(102) انظر: تحليلنا لهذه الحضرات ولمراتب الوجود في هذا البحث.

(103) اللوغوس أو الراسيو يشيران معاً إلى الأرض والأصل وأيضاً: المبدأ والحساب. انظر كتاب **مبدأ العلة**، مارتن هيدغر.

(104) يعتبر االدكتور محمد المصباحي العقل القابل عند ابن عَرَبي عقلاً منفعلاً في مقابل عقل الفلاسفة الذي هو فاعل. والسبب في هذا الفَهْم إنما يعود إلى أن أُستاذنا قد أتى إلى ابن عَرَبي من ابن رشد.
انظر: مقاله «**في مقام نعم ولا**»، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.

بِنيته رمزية. غير أن العامّة لا تُدرك هذا الأمر وذلك بسبب وعيها الكثيف لذلك فإنها تظلّ نائمة. هذا لا يعني أن العامّة محرومة من الخيال، أو أنها لا تحلم أو لا تصل إلى بعض الرؤى، وإنّما يعني أنها في كل هذا لا تتمكّن من عبور الحضرة الدنيا في اتّجاه الحضرات العليا. فبلوغ الحضرات العليا يمكّن العارف من مشاهدة التجلّيات الإلٰهيّة في الحضرات الدنيا، ويمكّنه ذلك من اليقظة من النوم.

استنتاج

إن الفكرة الأولى في حكمة التصوّف الأكبرية الأقرب إلى فكرة الخلق هي فكرة التجلّي التي هي فكرة الظهور. ظهور ليس بشخصه، وإنّما هو ظهور بالصورة لا بالذات، وهذا الظهور نفسه حجاب، إذ إن من اشتدّ ظهوره تعجز الإدراكات عنه. لذلك، فإن الخيال يلعب دوراً أساسيًا في معرفة الظهور، أو التجلّي. لذلك يتحدّث ابن عَرَبي عن التجلّي الخيالي وليس عن التجلّي العقلي، نظراً لأن العقل نفسه كما هو عند الفلاسفة لا يقرّ بالبرازخ ولا يعطي للخيال أهميّةً في إدراك الحقائق. إن الخيال، بخلاف العقل هو قوة إلٰهية إبداعية. وما يبدعه هذا الخيال له وجوده الموضوعي في عالم وسطي هو العالم البرزخيّ، سواءً على صعيد الخيال المنفصل أو على صعيد الخيال المتصل.

يُطرح هنا سؤال بصدد الخيال المبدع يتعلّق بالقوة الإبداعية للإنسان. والجواب عن هذا السؤال يبدو في اعتبار الخيال الإنساني الفاعل وسيلةً للتجلّي الخيالي المطلق. فالصلاة مثلاً هي تجلٍّ، لذلك فإنها بدورها فاعلة وخلاقة. وبالارتباط مع ذلك يوجد فينا الخيال الخلاق وليس الخيال في دلالته السيكولوجيّة المُدنّسة. بل إن وجودنا نفسه هو الخيال الإلٰهي، وإن خيالنا هو خيال في الوجود الذي هو الخيال الإلٰهي.

إن عملية التجلّي التي فيها يظهر الوجود لنفسه ويُظهر لذاته إمكانات الأسماء والأعيان الثابتة، هي خيال منفصل، خلّاق، مطلق، رحمة إيجادية.

للخلق، كما يرى كوربان، مظهران سلبي وإيجابي. فالمظهر الأوّل يتجلّى في القبض على الأشياء في تحجبها، ويُعبّر عنه بالعبارة التالية : **لا وجود لا وجود ما.** فهذا سلب مزدوج. غير أن هذا السلب المزدوج هو مظهر إيجابي. ونتيجة

لذلك، فإن العالم يتأصّل في الوجود واللاوجود. التجلّي هو حضور للمتحجب في حالة الانكشاف. من هنا تنعقد العلاقة بين التجلّي، من حيث هو خَلق، وبين فكرة الخَلْق الجديد الذي هو تتابع التجلّيات الإلٰهيّة.

هاهنا أيضاً إمكان مزدوج يميّز الخيال: فبمقدار ما لا يكون قادراً على كشف المحجوب يكون حجاباً مشحوناً بعتمة تسترقّنا وتضعنا في شباك الوثنية. غير أن الحجاب يمكن أن يكون أيضاً شفافاً تتحقّق من خلاله المعرفة بالموجود. إن شفافية الحجاب، عندما نعلم بأن الكثرة لا تنفصل عن الواحد إلاّ بحجاب، تُمكّننا من معرفة لماذا يوجد الباطن والظاهر، الجَمْع والفَرْق، الربّ والمربوب، المعبود والعبد، المحبوب والمُحِبّ. يحمل كل كائن كَرْباً يسعى إلى التنفيس عنه عن طريق الكشف عن سره. والخيال الإنساني الفاعل هو التجلّي الخيالي في الإنسان الذي به يكشف ما في نفسه.

إن الخيال فعل خلاق لأنه وسيط تتجسّد فيه الفكرة تبعاً لإرادة الروح. بل إنه القوة الخلاقة الإبداعية التي منحت الولادة للعالم المحسوس. فالعالَم هنا بمثابة خيال إلٰهي قائم في الصورة. عالم الخيال هو عالَم برزخيّ وسطي فيه الصور والأفكار والأجسام اللطيفة، تتجسّد فيه الأرواح وتتروحن الأجساد. هذا العالَم يقوم بين عالَم الروح وعالم الحس، فالأمر هنا يتعلّق بوظيفة عميقة تنتمي إلى عالم خاص لا يكون فيه الخيال مجرّد آلة للإدراك، يعني أنه لا يرتبط بالمعرفة، وإنّما يرتبط بالوجود.

يلاحظ كوربان أننا نستطيع أن نلمس درجة الواقعية المنسوبة هنا إلى الخيال وإلى الصورة وهما غريبان عن الفكرة الرسمية التي هي الخَلق من عدم Ex-Nihilo (إكس نهيلو) بل إنه يتساءل حول ما إذا كان هناك ترابط بين القول بالخلق من عدم، وظاهرة الانحطاط الأُنطولوجي للخيال الخلّاق داخل اللاهوت الرسمي، كما يقول، إبراز وظيفة الخيال في عالَم روحاني. هذا العالم الروحي له وجود موضوعي مستقلّ عن عالم الأشياء في المُشار إليه. توجد ثلاثة عوالم: عالم الحس ويُدرَك بالحواس، عالَم العقول ويُدرَك بالعقل، وعالَم وسطي برزخيّ، وهو عالم الأفكار والمُثُل والصور والوجوه الأصلية النمطية. هذه الكيانات أجسام لطيفة أو إن شئتَ قلتَ هو عالم يتشكّل من «مادة لا مادية». هذا العالم البرزخيّ لا يقلّ موضوعية عن العالمين الآخرين. ويُشير كوربان هنا إلى الملاحظة التالية: وهي أن

لفظة متخيل كما هي في معناها العلمي مُلْتَبَسة تعجز عن فَهْم هذا العالم البرزخيّ. ولم يجد مقابلاً له إلاّ في العبارة اللاتينية: موندوس إيماجيناليس Mundus Imaginalis، وهو المُسمَّى بالخيال المطلق أو الخيال المنفصل.

لا يكون الخيال وهماً إلاّ عندما يكون مشحوناً بعتمة تُفقده شفافيته. ويكون فعلاً تحرريًا عندما نعترف له بالوظيفة التي ينسبها إليه ابن عَرَبي وهي تحمل مسؤولية الجمع بين النقيضين. نظراً لأن الصورة التي يظهر فيها الحقّ هي بذاتها محدودة في حين أن الحقّ لا تحدُّه صورة بعينها. فالحقّ مرئي في الصور لامرئي في ذاته. غير أن ظهوره في الصور لا ينضبط بالقوى الحسية المعلومة، وإنّما يُدرَك بالخيال الفاعل الذي هو الذوق، وهو الحال الصّوفي. أهميّة الخيال في إدراك الصور لا تأتي فقط من حيث ارتباطهما معاً بالحس، وإنّما من حيث إنهما ينتقلان، مرنان، لهما القدرة على التوسّع بخلاف المقولات؛ فضلاً عن ذلك، إن ظهور الحقّ في الصور ظهور لا يتقيّد أبداً: «وقد أجمع المحقّقون أن اللّه لا يتجلّى قط في صورة واحدة لشخص مرتين ولا في صورة واحدة لشخصين»[105].

أمّا العقل نظراً لكونه يُحدث الانفصال فإنه لا يُدرك هذا الظهور. من الأكيد أن الانشغال الأوّل لابن عَرَبي هو الربط بين الخيال والمشاهدات. ولمّا كانت الوظيفة الجوهرية للخيال هي التوسّط بين الغيب والشهادة، فإن ميتافيزيقا الخيال تؤكد أن حقائق الوجود قائمة في العالم البرزخيّ. ميتافيزيقا الخيال هي علم النشأة الإلٰهيّة للأسماء، حيث تكون هذه النشأة بعيدةً عن فكرة الخلق من عدم، وعن فكرة الفيض أو الصدور الأفلاطونية. غير أنها ميتافيزيقا تتّجه نحو فكرة الإشراق والفتح أي الكشف عن الإمكانات الخفيّة الخالدة للوجود الإلٰهي. هي ميتافيزيقا البرزخ الذي تجري فيه المشاهدات الرؤيوية في حالة لطيفة، حالة المادة اللامادية.

هذا الوجود البرزخيّ للخيال يمنح الوجود للغة خاصة هي لغة المرايا[106]،

(105) كتاب **الجلالة**، حيدر آباد الدكن، ص9.

(106) إن أُطروحة هذا البحث تقتضي أيضاً تخصيص باب للغة المرآة في علاقتها بالرؤية والرؤيا وبالخلق في متن ابن عَرَبي، لكن نظراً للمساحة التي احتلّها هذا العمل، فإنني أُقدّم عذراً للقارئ نظراً لعدم تفصيل هذا الباب في هذا البحث. لكنني سوف أعتني به في الأعمال اللاحقة إن شاء الله.

حيث الصور تظهر في المرايا دون أن يكون وجودها هو المرايا. هي كذلك علم تأمل الحقّ المخلوق به كل شيء. أمّا الإلٰه المخلوق في المعتقدات فمرتبط بالخيال المتصل. وظيفة الخيال المنفصل ليست سيكولوجيّة ذاتية تتعلّق بالكائن الذي يتخيل، وإنّما وظيفتها كونية تتعلّق بتكوين الوجود، وبالأثر الذي تتركه الأسماء الإلٰهيّة في الوجود المضاف.

إن الوجود كما هو حاصل في تجربة الكتابة الأكبرية هو وجود في مراتب ومستويات. فحص هذه المستويات لا يكون إلاّ بالتجربة الروحية التي تمنح لتجربة الكتابة مشروعيتها، كتابة هي أثر لأثر. إنها أثر يسجل أثر الأسماء الإلٰهئة في الأشياء، ويسجل وعي المُمكنات بوجودها عندما خرجت من صمت العدم إلى صخب الوجود.

الخلاصة

حديثنا عن فكر ابن عَرَبي هو حديث يعلم حدوده الإبستيمولوجيّة. فهو لا يدّعي أن ابن عَرَبي فيلسوف بالمعنى الدقيق، كما أنه لا يقذف بفكره خارج الفلسفة، إذ إن التصوّف، إذا ما نظرنا إليه من حيث هو كتابة يشكّل نظرةً إلى العالَم، وهي نظرة تؤسس هذا الأخير على أولوية الروحي على المادي، أولوية الغياب على الحضور، والحَق على الخَلق، والوجود على الظاهرة. وهو بهذا المعنى حبّ للحقيقة وللحكمة في صورة قلبية وجدانية. فإذا كانت الفلسفة هي فيلسوفيا تقيم البحث عن الحقيقة على العقل، فإن فكر ابن عَرَبي هو فيلصوفيا تقيم الحكمة والبحث عن الحقيقة على أساس التجربة الروحية، وذلك في الوقت الذي تقوم فيه الفلسفة على التأمل النظري الخالص. وهذا من شأنه مجاوزة فكر ابن عَرَبي لإرادة العقل في الهيمنة على الوجود، واختراق حدود التمثّل الذي يؤسّس الحقائق على التجريد والانتزاع، وليس على معانقة الأشياء كي تكشف عن حُجُبها.

لا يدّعي هذا البحث لنفسه أيضاً إمكانية اختراق ما كتبه ابن عَرَبي من أجل القبض على ما لا يريد أن يكتبه، إذ الطريق نحوه يقتضي الموت. وكتابة الشيخ الأكبر هي كتابة للإصغاء إلى الموت الذي به تحصل اليقظة. لذلك، فإن الإمساك بالمعنى الصّوفي لا يحصل بشكل مطلق، وإذا حصل فإنه يكون مع غياب المعنى الذي تنطقه ألفاظ اللغة الطبيعية. المعنى الصُوفي يكون في غياب المثل. والمثل هو الشبيه، وهو أساس المعرفة العقلية. على أساس المثل تحصل الأقيسة والبراهين والمفاهيم والحدود، والحال أن المعنى الصّوفي يؤدّي إليه الذوق والحدس. هناك ما هو خارج نطاق اللغة، لكن اللغة في الكتابة الأكبرية تُلزم نفسها للتعبير عنه فتبدو لعين العقل مُبهمةً تعبّر عن سديم لا عن فكر. مع الصّوفية ومع شيخ العارفين لا تنحصر اللغة في دائرة الوصف لموجود خاص من أجل تبليغه وكشفه

وإنّما تمارس الإخفاء ولعبة المحافظة على كتم الوجود في الأسرار التي يعرفها من هو أهل لها، لأن قوماً لم يفهموها فشرقوا فقالوا بالإلجام عنها.

لقد حاول هذا البحث أن يبيّن بأن التجربة الصّوفية مع ابن عَرَبي هي تجربة واعية بنفسها كتجربة روحية. وهذا الوعي يتمثّل في الحوار الذي أقامه شيخ العارفين مع غيره من المفكّرين والعارفين، بل إنه تعدّى ذلك نحو حوار صامت قائم بين الأسماء الإلٰهيَّة التي أسّست الفضاء الأُنطولوجي الذي يتحرّك فيه فَهْم الإنسان للعالم. إنها تجربة في سهلٍ ممتدٌ لا يقبل التقييد ولا الحد. تجربة تتحوّل في الفكر إلى تأمل البداية في الأسرار، في أسرار الحروف التي غفل عنها الخطاب الميتافيزيقي، فمنعه هذا النسيان من فَهْم البدايات. ومع ابن عَرَبي، يتمُ تذكُر هذه الحقيقة المَنسيّة، حقيقة تقدم الإشارة على العبارة، وتنادى ابن عَرَبي إليها كي يعانقها في تقلّبات الأحوال المصاحبة للتجلّيات الإلٰهيَّة على تخوم الأشياء. لذلك ترفض هذه التجربة أن تحصرها القضيّة فتنفلت من العقل بفعل عشقها للسَفَر. إنها تجربة لا تريد أن يكون الموجود مركزاً لها، لأنها قائمة على فلسفة تنصت إلى النداء الذي يقدمه لها العطاء الإلٰهي، وهو عطاء كسا هذه الفلسفة مسحةً صوفية.

هذه التجربة الروحية في نظرنا تشكّل المرجع الذي يقوم عليه نقد التقييد ونقد العقل، إذ إنها تكون مصحوبة بفكر يقرّ بحاجته إلى الحب، وحب يشتاق إلى الإفصاح عن نفسه في الكتابة، وهذا الحب يمنح للفكر التواضع والافتقار إلى الحقّ. لكنّ الحب يحمل معه قوةً متزايدةً تدفع كل القوى إلى أن تشاركه في ميله نحو معانقة ما هو ذاتي في الأشياء. نحن هنا أمام تفاعل وظيفي بين الحب والفكر، وهو تفاعل يقودهما نحو السير في الدروب التي توصّل إلى عطاءات الظهور، ولاسيما أن هذه الدروب تتطهّر بالذِكْر. لكن الفكر وهو ممتصٌ في الحب يتحوّل إلى مساءلة التجارب الفكريّة والروحية الأخرى لعلّه يجد فيها ما يمكّنه من الاقتراب من الاتصال الذي لا يحصل أبداً، إذ الحب إنّما هو عشق للمعدوم. هذا التفاعل بين الحبّ والفكر جعلا من لغة ابن عَرَبي أن تكون متعدّدةً، نجوديّةً، شذريّةً أحياناً. وأحياناً بصريّةً، رؤيويّةً لا تريد أن تخلق الهوامش، ولا تبتغي إقصاء أي شيء، وإنّما تضع له نصيبه في الوجود. وبناءً على ذلك، فإن ابن عَرَبي لم ينفِ عن العقل بناء دلالات مُعيّنة، وإنّما يعيب عليه ميله نحو الاشتغال خارج

موطنه. إن له مجاله المشروع، وخطأه يأتي من كونه يتعدّى هذا المجال فضلاً عن كونه لا يعترف بأخطائه. علماً أن للخطأ أيضاً نصيبه. يقول: «فإن العقل السليم المبرأ من صفات النقص هو الذي فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمور على ما هي عليه، فعاملها بطريق الاستحقاق، فأعطى كل ذي حقّ حقه»[1].

إن ابن عَرَبي نفسه يلجأ إلى العقل؛ لأنه مضطرّ إلى الدخول في استراتيجية خطابيّة إقناعية تُلزم القارئ بأن ينخرط في «أطروحات» الشيخ الصّوفية. غير أنها استراتيجية غير منغلقة وتعيب على العقل انغلاقيته. وبحكم هذا الانغلاق يقذف العقل بما ليس في استطاعته أن يقبله إلى دائرة اللامعقول واللاوجود. حيث يصير العقل حَكَماً على الوجود ولا يكون الوجود حَكَماً على العقل.

إن ابن عَرَبي كذلك يُقيم للعقل القابل عرساً في كتابة تخترق حرمات العقل الميتافيزيقي ـ القضوي، وذلك عبر الكشف عن خزائن المعاني في الحروف. إنه عقل يقبل العقلي واللاعقلي. إنه لا يُقصي ما هو عقلي، وإنّما يضيف إلى ذلك قبول ما يقصيه العقل. هذا العقل القابل هو الكلمة، هو اللوغوس. لكن اللوغوس لا يُشير هنا إلى الحساب والحصر والنقد والأرض، وإنّما هو العقل الأوّل الذي هو من بين المفعولات، والذي يمارس على اللوح المحو والإثبات، أو التحليل والتركيب الأُنطولوجيين.

هكذا تتّجه إشكاليّة هذا البحث إلى التفكير أوّلاً في الطريق المؤدّي إلى فَهم الوجود. هل هو طريق العقل والقياس والمماثلة والنظر أم أنه طريق الكشف والبصر والبصيرة والرؤيا والمشاهدة؟ هل هو طريق تأملي خالص أم أنه طريق التجربة التي يكون فيها الإنسان بكل قواه يعرف الوجود عبر معرفته لذاته؟ غير أن الإجابة عن هذه الإشكاليّة، وهي التي تشكّل أُطروحة هذا البحث لا تُحمل في طبق من القضايا الحملية؛ وإنّما تعرض علينا كيفية عرض الوجود في فكر ابن عَرَبي، وهو عرض يكشف عن لائحة من المفاهيم التي تفسّر الوجود فينومينولوجيًا: إن اعتبار مفاهيم الخيال والصور ولعبة المرايا والمشاهدات والرؤى والتجلّيات، والظهور والمظهر والغطاء والحجاب والفناء والبقاء والسَفَر والرؤية

---

(1) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، الباب 355، ص250.

وغير ذلك من المفاهيم تبيّن بوضوح تام تغيير استراتيجية النظر إلى الوجود، وهي استراتيجية تكشف عن أن الموجودات تقدم نفسها عبر بروفيلات ـ أو سُحْنات تتشكّل بفعلها في الإدراك، ويلحقها التبدل. لذلك، فإن الوجود حركة دائمة، لا يمكن حصره في مقولات المنطق والميتافيزيقا، وإنّما يقتضي الذهاب نحوه كي يتحرك الفكر بحركته. يقول ابن عَرَبي «فلما أن اتصفت بهذا التحصيل. . . علمت أنه تعالى يريد رجوعي إلى عالَم الشهادة، فقبلته على شرط الإبقاء لحال وزيادة إذ لا دليل قاطع بوجود نهاية»[2].

إن فكر ابن عَرَبي كغيره من المفكّرين الكبار يدعونا إلى العودة إلى الذات، وإلى عالم الشهادة، وإن شئتَ قلتَ: إلى الأشياء نفسها، ليس من أجل أن نسكن إليها، وأن نتخذها مركزاً للحقيقة، وإنّما من أجل أن نفكّر فيها من جديد كي نجعل ذواتنا مستعدّة للسفر، في حضرات الوجود ومنازله، ولكي تتمكّن من الحوار في موطن المنازلات. غير أن هذا السَفَر يقتضي صراعاً ضِدَّ النوم، وضِدَّ الحصر والتقييد، أي ممارسة للاختزال وللتطهير الذي يخلّص الذات من وجودها السيكولوجيّ المقيّد بالشروط التربوية وذلك من أجل انتشار الذات في نور الوجود وعودتها إلى أصلها العدمي عن طريق التجربة الروحية التي تعي نفسها بالتأويل. لكن التأويل هنا يعني الالتحاق بالأصل وبالبداية.

فكر ابن عَرَبي يكتب العلم بالوجود ويبلغه في إطار شروط ثقافية تعلو على الرسوم وذويها. إنه علم يستوجب قيام أهله في الناس، لكنه مستور عن الناس. الأمرُ المُحَيِّر أن العارفين من أهل الليل، وليس من أهل النص والوضوح، يقرّون بحيرتهم كما يقرّون بعجزهم، ليس على طريقة سُقْراط، إنّما على طريقة أبي بكر الصِدِّيق. العجز الأوّل، تهكمي يسعى إلى تطهير العقل من فكر مضاد في سبيل تأسيس منهج لامتلاك الحقيقة، ولذلك يُعدّ عجزاً مؤقتاً. أما الثاني، فإيماني يؤكّد افتقار الموجود إلى الوجود. إنه بالأحرى إقرار بالعجز الأُنطولوجي، ومن ثم استحالة التوحيد المطلق بين الموجود والوجود. فالتوحّد لا يشكّل مركز الهوية بين طرفَي الاختلاف الأُنطولوجي. إن الهوية نفسها اختلافية. ولذلك، تستبعد المطابقة

(2) ابن عَرَبي، **عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب**، ص15.

والمماثلة والمشابهة من الحقيقة التي يبلغها العارفون من أهل الليل، مع أن العلم بهذه الحقيقة يقتضي الموافقة.

إننا هنا وكأننا أمام مجاوزة الإنسان لوجوده الذاتي كي يضيف إلى هذه الذاتية وجوداً كان مَنسيًا، وهو وجودها البرزخيّ فيحصل لدى الإنسان العارف العلم بأنه جامع لحقائق، وأنه بذلك يكون مؤهّلاً للعلم، الذي يخلّصه من المذهبية والتشتّت والخلاف. إنه الواصل إلى حقيقته، وهو الذي يستفيق من غشيته، لأن تجربة السَفر ترسل عليه الرياح اللواقح لا العقيم؛ وتبيِّن له تنوع عينه بتنوع تعلُّقاتها. إنه يسعى لكي يكون بأصله وليًا، ولغيره خليفة خادماً. هذا السَفَر في اتّجاه الأصل لا يكون بالممارسة النظرية فحسب، وإنّما يحصل بالجسد كلّه. إنه يحصل بالعين واللسان واليد والقدم، إلخ. هذا يعني أن فَهم العالم يؤدّي إلى الكتابة بالأقدام. من يعلم هذه الكتابة يعلم أن المعرفة ليست أمراً يعرض نفسه لمناقشة نظرية، إذ إن مثل هذه المناقشة تبقى في حدود النظر، والحال أن المعرفة عند شيخ العارفين تحصل في ميدان المشاهدة والرؤية والرؤيا. ومن ثُمَّ، فإن المعرفة ليست تتعلّق بفحص منهجيّ للمفاهيم داخل سلسلة من الحدود والبراهين والشروح والتعليقات وضبط للعلاقات التي تقوم بين الذات والموضوع في سبيل امتلاكه، وإنّما هي معرفة تحصل بالمرايا وتُفضِّل العين على العقل، تُفضِّل عين الحس وعين الخيال على التأمل المُجرّد. الوصول إلى النفس كمرآة تنعكس عليها الأسماء الإلٰهيّة. هذا يقتضي التخلّص من الكثافة المادية التي يحملها الجسم في اتّجاه اللطافة الروحية التي يمثّلها الجسد. إن الجسد هو وجود برزخيّ.

إن هذا الوجود البرزخيّ للجسد يجعل من الكتابة الأكبرية أن تكون بدورها برزخيّة جسدية تحتفل بالصور الروحانية، وهي صور تحمل معها فلسفة التقليب التي تعبِّر عن جراحات أصحاب الحال. والجراح كتابة والكتابة أثر. والأثر في الكتابة لا يأتي من العقل في حضرة المحسوس، وإنّما يأتي من الوجود البرزخيّ، أي من موقع وسطي يجعل من الكتابة ظهوراً لغياب. فلا يكون الكاتب كاتباً إلاّ إذا تموضع في البرزخ. إنه ذاك الذي يرى الأمر على ما هو عليه وهو أنه هو لاهو. فيقرّ بالمصالحة بين الضُرَّتَيْن والجمع بين البَحْرَيْن، بين الظهور والغياب والعين والحجاب. في هذه المصالحة لا يقيّد ابن عَرَبي في الكتابة ما يمليه العقل عليه، وإنّما بالأحرى ما يراه في البرزخ. من المفيد أن نقول إن القائم في البرزخ يكون

في حيرة. وهذه الحيرة تدفعه إلى السفر الدائم في الكتابة والفَهْم والتأويل. فلا تقيّد الكتابة إلاّ ما يراه ابن عَرَبي بالأقدام.

إن هذا الوجود البرزخيّ حَقٌّ وخَلْقٌ، ظاهر وباطن، وحدة وكثرة، عقل وخيال، صورة ومعنى، ظُهور وبُطون، نفس وعالم، إلخ. السبب في ذلك هو أن لكلّ شيء وجهاً إلى خالقه ووجهاً إلى سببه، ولأن الحقّ تعالى له حقيقتان «واعلم يا أخي أن اللّه تعالى لمّا كانت له الحقيقتان ووصف نفسه باليدين وعرفنا بالقبضتين خرج على هذا الحد الوجود. فما في الوجود شيء إلاّ وفيه ما يقابله»[3]. من المعلوم أن البرزخ هو الخيال وأن الوجود المضاف خيال في خيال، ولذلك قبل التقابل بذاته. فضلاً عن ذلك، يقول ابن عَرَبي: «الوجود منزلان والعمارة واحدة، فإن شئت قسمتها على السواء بين المنزلين، وإن شئت رجحت»[4].

هل قسم ابن عَرَبي العمارة أم رجّح طرفاً على آخر؟ من البيّن في نظرنا أنه قسم العمارة إلى وجودين يظهران في التقاطب التكميلي الذي قمنا بالفحص عنه في هذا البحث، غير أنه قام بذلك من أجل الترجيح الذي أسّس للسَفَر من الحضور في المباشر إلى الحضور في الغياب، من الكثرة إلى الواحد، من الخَلْق إلى الحَق، من البقاء إلى الفناء من العقل إلى الخيال، من الموجود إلى إمكانه وعدمه. من العبودية إلى العبودة، إلخ، وذلك كلّه كي لا يكون مثنويًا. غير أن هذا السَفَر ليس نفياً مطلقاً للطرف الذي منه بدأ، وإنّما هو إدماج له في الطرف الثاني، لأن كل ذلك جلال وجمال، جلال الحقّ غيب وجماله ظهور[5]. لقد رجع ابن عَرَبي وراءه، لأن الحقّ أراد رجوعه إلى عالم الشهادة، كي يرى جمال الوجود المضاف من أجل السَفَر نحو جلال الوجود الحقّ وهذا ما سيدفعه نحو السياحة الروحية في الأكوان والأفلاك والمراتب الوجودية. يقول ابن عَرَبي ناظماً:

يا طالباً لطريقِ السرِّ تقصدُهُ ارجعْ وراكَ ففيكَ السرُّ أجمعُهُ[6]

---

(3) كتاب **الجلال والجمال**، حيدر آباد الدكن، ص4.

(4) كتاب **التراجم**، حيدر آباد الدكن، ص5-6.

(5) انظر: كتاب **الجلال والجمال بكامله**، حيدر آباد الدكن.

(6) كتاب **الإسراء إلى المقام الأسرى**، حيدر آباد الدكن، ص4. انظر أيضاً: كتاب **شق الجيب**، ضمن مجموع الرسائل الإلهيّة حيث يقول: =

إن فكر ابن عَرَبي هو فكر للسَفَر الذي يقوم على التدفُّق النابع من الدلالة الأُنطولوجية للإنسان وهي دلالة تجد امتدادها في العالم. إنه تدفّق للسر الذي تحمله عالمية الإنسان وإنسانية العالم، عندما شاء الحقّ أن يعرفه خلقه. وهذا السر ما يزال قائماً، يرافق سفر الأسماء الإلٰهيّة في مستقبل الوجود. إنه سر ينبغي أن نعلمه كي نؤنسن العالم، ما دمنا عالميين، أي ما دام الإنسان هو وحده الذي يملأ ـ وما يزال ـ عمارة العالم.

إن هذا السرّ هو غياب يظهر في تاريخ الوجود، وفي عصور العالم. إنه تاريخ سفر الممكنات من الثبوت إلى الوجود بغير زمان. تاريخ ظهور الواحد في كثرة الصور، تاريخ ظهور محتجب، إذ الصور والتجلّيات والتحوّلات هي إبانات وغطاءات في الوقت ذاته. ذاك من حكمة الجمع بين الضَرَّتَيْن ومن باب عدم السباحة في النهر مرتين، أو عدم ظهور الحقّ للواحد منا في صورتين أو عدم ظهوره في صورة واحدة لشخصين. إنه أيضاً تاريخ يكشف عن قوة الوجود التي هي انتشار يمنح الولادة لا للموجود فحسب، وإنّما أيضاً للممكن والجائز والعدم. إنه تاريخ يستحضر الحقائق الضائعة والمحجوبة عن ميتافيزيقا التمثُّل. هذا المحجوب هو الوجود الحقّ الذي ليس منفصلاً بشكل مطلق عن العالم وليس ممتزجاً به أو مخالطاً له، وإنّما هو متعالٍ محايث. بعبارةٍ أخرى: إن الحقّ سبحانه من حيث هو كينونة عامّة، إذ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، مصاحب للموجود وبه يكون للعالَم وجود. إنّ الحقّ لا نعلمه حقاً إلاّ بظهوره. وإنه أراد بهذا الظهور أن نعلمه. فلا نعلم إلاّ ما يريد أن نعلمه، وما نعلمه هو ظهوره. في حين أن ذاته لا تُعرف والرسول يمنعنا من التفكُّر في ذاته سبحانه. إنه تاريخ الأزل الحاصل في الأبد. فعن الرسول عليه السلام أنه قال: **«ليس عند ربك صباح ولا مساء»**[7].

كيف يمكن الإمساك بالأسرار التي تشعّ على التجربة الروحية الأكبرية فيضاً من المعاني المنفلتة من اللغة ومن التواصل؟ إن هذه الأسرار التي تصلنا من نفحات الجود الإلٰهي والتي يلتقي بها العارف في منزل المنازلات، في منتصف

= يـا طـالـبـاً لـطـريـقِ الـسـرّ يـقـصـدُهُ
ارجعْ وراكَ ففيكَ السرُّ والسّكَنُ. (ص68)

(7) عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، ص54.

الطريق، عندما ينزل الحقّ في الثلث الأخير من الليل، هي التي تجعل العارف خارجاً عن الحجاج العقائدي وعن التأييد الكلامي، لأنه يريد أن يكون في فلك الولاية الذي يتصف بالسّعة. إن ابن عَرَبي لا يريد أن يكون صاحب مذهب ينضاف إلى المذاهب الأخرى، وهو الذي يرفض التقييد. إنه لا يسعى إلى إعلان حرب ضِدَّ المخالفين، وإنّما يضع كل شيء موضعه، تبعاً للمَوَاطن، وتبعاً لحكمة إنزال الأشياء منازلها وتبعاً لقوله تعالى ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَاۚ﴾. إنه لا يريد أن يكون متكلّماً. وليس فكره من علم الكلام، إذ يقول بعدم مشروعيّة التفكير في الذات الإلٰهيَّة التي هي الأُحدية وأنها الكبريت الأحمر الذي لا يبلغه أحد من الخلق، نظراً للنقص الذي في طبيعة الفكر.

إن التفكير في الوجود يدفع عند ابن عَرَبي إلى التفكير أيضاً في العدم، في النِسَب والإضافات، في الأعيان، في العلاقة بين النور والظلمة، والظل والضياء، وذلك كلّه من أجل تفكير البدايات. هل تتمثّل في الكلمة أم في لُعبة المرآة؟ أم هما معاً؟ إن التفكير في العدم هو أيضاً اختراق للكلام المعتاد، ولمختلف طبقات المعنى التي تحجب عنا الصمت الأصلي الذي يتمثّل في إصغاء المُمكنات للأمر التكويني وقبولها وطاعتها لفعل الإيجاد. من هنا تكون الطاعة هي البذرة الأولى للمعنى الصّوفي. هنا تنخسف لغة العقل كي تحلَّ محلّها لغة المرايا والصور.

إن التفكير في العدم في بحث يتعلّق بإشكاليّة الوجود معناه السعي نحو إظهار البداية والأصل، هل يتمثّلان في الكلمة أو اللوغوس أم في حركة الحب ونشاط المرآة؟ العلاقة باللوغوس كبداية لسَفَر الأسماء في الأشياء يكشف عنها الأمر الإيجادي «كن». يبدو أن الأمر هو لوغوس الصّوفية. فإذا ما علمنا أن أوّل أمر في الوجود الظاهر هو الذي توجّه إلى الشيطان من أجل السجود لآدم، وأن أوّل نهي هو الذي توجّه إلى آدم وزوجه كي لا يقربا الشجرة المؤدّية إلى التشاجر والنزاع، فإن تجربة المتصوّفة تجول في الأوامر.

إن التفكير في العدم معناه إمكانية اختراق الكلام ومختلف طبقات المعنى من أجل الوقوف على الصمت الأصلي الذي يتمثّل في إصغاء الممكنات في العدم لنداء الحقّ أو الوجود كي تمتثل للأمر «كن». ففي هذه الطاعة والاستجابة والقبول تتأسّس البذور الأولى للمعنى الصّوفي، وهو المعنى الذي تسعى الكتابة الصّوفية

إلى تقييده باستمرار، غير أنه ينفلت منها باستمرار. هذا المعنى لا يقوله اللفظ، بل إن اللفظ بمثابة بطاقة تُخفي عنّا فرادة المعنى الذي ينكشف بالحال. في مجال الكتابة الأكبرية نشعر بأننا أمام لامنطوق يريد أن يكون منطوقاً، لكن اللغة تعجز عن جعله كذلك ولذلك تبدع هذه الكتابة مصطلحات جديدة كي تمسك بهذا اللامنطوق فتنتقل من لغة العقل إلى لغة المرايا. في هذه اللغة الجديدة يمارس الشيخ الأكبر الكتابة المتعدّدة ككتابة للانخساف، انخساف لغة العقل تحت تأثير توافد موجات المعنى الأصلي إلى روحانية المتصوّف الذي تخلّص من الكثافة المادية. نقول أيضاً هذا المعنى محجوب خلف نوعين من التراكمات: الأوّل، هو ما راكمه العقل من معارف خلال تاريخ المعرفة والذي يندرج ضمن ما يعتبره العقل بأنه الحقيقة. والنوع الثاني، هو نتاج ترسّبات الهوامش عبر هذا التاريخ نفسه، وهي تلك التي لا تستحق النظر والبحث في نظر العقل الميتافيزيقي، لأنها بمثابة انقطاعات في المعرفة تشكّل ميداناً للاعقلي. هناك لاعقلي مرفوض من طرف العقل ومن طرف التجربة الصّوفية وهو لا إنساني. وهناك لاعقلي آخر لا يقبله العقل وتقبله التجربة الصّوفية وهذا يظهر في الشعري والخيالي والرؤيوي. من المهم جداً أن نفهم أن الأنساق العقلية الفلسفية الكبرى نفسها لم تكن لتظهر بدون سند شعري وخيالي، لكنها لاتظهره في خطابها الميال إلى المنطق. الفلسفة برفعها العقل إلى مستوى النموذج الوحيد للمعرفة تُخفي وجهها الشِعري والخيالي لسبب سلطة العقل التي تعتبر هذا الوجه مُخجلاً للفيلسوف. إن الفلسفة بالرغم من لغتها الطبيعية تسعى إلى الكونية، كونية العقل. لكن ينبغي أن نعلم بأن الخيال أيضاً كوني بل أكثر كونيّةً وانفتاحاً على الأشياء والموجودات. غير أن كونية الخيال تقيم عوالم لا تحصل بالمفاهيم وإنّما بتجربة السفر في الخيال الأُنطولوجي وفي مستويات الوجود وبرازخه الفاصلة الموصلة.

يميل خيال العارف نحو قول كل شيء دفعةً واحدةً كي يستريح. لكن لا راحةَ لعارف. ومن ثُمَّ فإن لغة الخيال ومن بينها لغة التصوّف ليس فيها قول زائد إذ ليس في الوجود تكرار، و«ليس في أسماء الله ترادف، وأنها كلّها متباينة»[8]. الوجود نفسه خَلْقٌ جديدٌ، لأنه حصيلة التجلّي الذي لا ينتهي. ولذلك يحتاج المتتبع

(8) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج2، الباب 177، ص303.

للحظات هذا الخَلْق الجديد ولندائه إلى لغة مفتوحة هي لغة المسير والانتقال بين مختلف أنحاء الوجود للقبض على الآثار التي تتركه الأسماء الإلٰهيّة في الأشياء. ولم تكن هذه الآثار موضوع العقل القابل فحسب وإنّما يعثر عليها الخيال أيضاً. ويُظهر هذا الخيال نفسه في الفلسفة عندما تسعى إلى اختراق فلسفة أخرى.

إن التقاطب التكميلي الذي يكشف عند ابن عَرَبي عن تعالق قائم بين مختلف الثنائيات التي بها يُقرأ الوجود ليس عودةً إلى الثنائية الميتافيزيقية التي بدأها أفلاطون، على الرغم من أن البعض من الباحثين جعل من ابن عَرَبي أفلاطونيًا ولقّبوه بابن أفلاطون. في الحقيقة أنه مع ابن عَرَبي يكون كل طرف من الثنائية مصاحباً للطرف الآخر لا يفارقه أو ينفصل عنه، كما أنه لا يذوب فيه. ذلك من حكمة البرزخ والخيال الغائبَيْن عن الفلسفة. إن الظهور مصاحب للغياب، والانكشاف لا يُلغي الحجاب، والتبدّل لا يلغي الوحدة والجوهرية، والوجود لا يُختزل في الموجود، والإنسان الكامل لا يلغي الإنسان الحيوان، والحقّ لا يذوب في الخلق، والربّ في العبد لا ينفي وجود العبد، كما أن التنزيه لا يلغي التشبيه، والتعالي لا ينفي المحايثة، والظهور لا ينفي الغياب، وحتى التعقل لا يُلغي الحس، بل يكون للحس الشرف على العقل سواءً في حضرة الحس أو في حضرة الخيال، إلخ. فضلاً عن ذلك: إن ابن عَرَبي لا يفكّر في المُثُل، وإنّما في الأسماء الإلٰهيّة، وليست الأسماء الإلٰهيّة مُثُلاً، لأنها لا توجد من أجل التعقل، وإنّما من أجل التعلّق والتحقّق والتخلّق. كما أنها هي التي ترسم الطريق إلى المقامات والحضرات والمنازل الوجودية. إنها التي تشكّل زمانية الوجود الإنساني والتي أغفلها التمثّل الميتافيزيقي بحكم ميله نحو الثبات واللازمانية. إن هذا التقاطب التكميلي يرسم طريق السفر نحو وحدة الموجودات، ويحقّق السياحة الروحية بين الذاتية والعَرَضيّة، بين الثابت والمتحوّل، بين النقطة ودوائرها. كما أنه تقاطب يقرّ بالاختلاف داخل الوحدة، وإن شئتَ قلتَ داخل الهوية، لأن كل عنصر من عناصر الوحدة لا يبقى زمانين. إنه ينتقل بين الغيب والشهادة كي يكون عنصراً جديداً في حضرة جديدة ينضاف إلى عناصر أخرى لم تكن معه في الحضرة التي انتقل منها. إن الوحدة لا تنفي الاختلاف. إن هذا أساس إبستيمولوجيّ يفنّد مزاعم من يقول بأن ابن عَرَبي ينشر تعاليم عقيدة وحدة الوجود. هناك اختلاف أُنطولوجي بين الوجود والموجود عند ابن عَرَبي يحول دون

الدمج بينهما في مستوى واحد يقود إلى الاتحاد والحلول. إنه مع الإقرار بالعجز والافتقار يستحيل التوحيد المطلق بين الحَق والخَلق. ومع وجود الحيرة يستحيل الفصل المطلق بينهما. لكن الإقرار ثابت والحيرة متحوّلة.

أجل: إن الوجود واحد. لكن هذا لا يعني وحدة الوجود. والموجودات كثيرة. ووحدة الوجود هي، في نظرنا، هي وحدة كثرة الموجودات، إنها وحدة افتقارها إلى الوجود الحقّ في الإيجاد، ووحدة التسبيح، غير أن الكثيرين لا يفقهون هذا الأمر. وعدم تفقههم هذا يدفعهم إلى القول بوحدة الوجود المزعومة التي تضع الخلق والحقّ في هوية واحدة تعالى عن ذلك عُلُوًا كبيراً. كيف يمكن الجمع في هوية واحدة بين الوجود الحقّ الذي ليس عدماً والموجود الذي هو عدم ظاهر؟ إن التسوية بين الوجود والموجود أو بين الحَق والخَلق تنذر بالثبات وتغيّب حيرة العارفين الذين يعشقون التحوّل والمزيد من العلم، وذلك بخلاف العقل الميتافيزيقي العاشق للسكون عند إنهاء المشكلات. إن فكر ابن عَرَبي لا يحصر الوجود في منظومة فكريّة تعيق سيره وتحجبه عن حقيقته التي هي تجلّيه المستمر في الصور. إن فكر ابن عَرَبي لا يعشق النظر المجرّد، وإنّما هو فكر البصر والبصيرة، فكر الصور، لذلك يتّخذ من الحواس ومن أعمال الجوارح والقلب والوجدان موقعاً متقدّماً على الممارسة العقلية. إن فكره هو أُنطولوجيا التقليب، لأنه يستهدف متابعة تحوّلات الوجود، ليس في تاريخ المعرفة، وإنّما في الصور التي تعكس تحوّلات التجلّيات الإلٰهيّة، التي تحمل معها سَفَر الأسماء الإلٰهيّة كي تُنفّس عن الكَرْب الأُنطولوجي الذي حصل بينها قبل أن يأمرها الحقّ بأن تجد لنفسها آثارها في هذا الوجود المتحوّل.

إن الحديث عن الأسماء والأعيان الثابتة يرسم لنفسه غايةً وهي السفر نحو ما يؤسس الوحدة في الموجودات، ويحقّق السياحة بين الذاتية والعَرَضيّة، بين الثابت والمتحوّل، بين الجوهر ودوائر وجوده، بين المحايثة والتعالي. إن التعالي هو الشرط الأُنطولوجي لقيام الوحدة، وأيضاً لقيام الخطاب الموحِّد الذي يعشق النظام المُغلق، فيؤسس بذلك حقلاً للهوية في ميدان المتعالي. والحال أنه في فكر ابن عَرَبي نعثر على المتحوّل في المتعالي، غير أن هذا الفَهْم غائب عن أكثر الخلق. فمعه توجد الماهيّة اختلافية، وكذلك الهوية. كل عنصر من عناصر الماهيّة ينتقل بين الغيب والشهادة وربّما يتشكّل كعنصر جديد ضمن عناصر أخرى تتوحّد

فيما بينها وتتجمّع في «ماهيّة» جديدة أو عَرَض كوني جديد محافظاً في الآن نفسه على اختلافه. فالوحدة هنا لا تنفي الاختلاف. وهذا أساس إبستيمولوجيّ يفنّد مزاعم من قال بأن الشيخ الأكبر يقول بوحدة الوجود باعتبارها عقيدةً ومذهباً. هناك اختلاف أُنطولوجي يحول دون الاتحاد والحلول. إن الحقّ سار في الخلق، لكن لا ينعكس هذا السريان. بل إن الوجود في الفكر ليس كما هو في تعاليه، إذ بمجرّد ما يحصل في الإدراك يتحوّل إلى موجود. هناك وحدة الموجود وليس وحدة الوجود. وحدة الموجود هي في التسبيح والافتقار إلى الوجود الحقّ. فقر راعي الوجود بالفَهْم يحمل معه لُبَّ الحكمة المتمثّل في الإقرار بالفقر والعجز. وكل من يرعى الوجود بحق يبتعد عن المذهبية التي تقود إلى التشتت. فكر ابن عَرَبي يريد من الفَهْم أن يرى العالَم في الحالة التي سافر منها بمعيّة الأسماء الإلٰهيَّة، وهي في حالة الاستعداد والطاعة لقبول الخَلْق الجديد. وهذا الفَهْم يشرق بنوره عبر موشورات تكثره في عيون المدركِين وأبصارهم، ويتوحّد في بصيرتهم عندما يرتفعون بنفوسهم إلى مستوى الصورة المكافحة.

لو صدق من قال: إن الشيخ الأكبر يقول بوحدة الوجود، لكان ذلك معناه التسوية بين طرفَي الوحدة، من ثُمَّ يغيب الاختلاف الأُنطولوجي بين الوجود والموجود، بين الوجود الحقّ والوجود المضاف، وينعدم السفر، فتستحيل التجربة الصّوفية، بل سيكون من الممكن للموجود، الذي يؤكد افتقاره بعلمه، أن يحيط بالوجود، وهذا محال عقلياً وأُنطولوجيًا، لأن الحقّ لا يُحيط به موجود، وهو يحيط بكل شيء، بل إن إحاطته سبحانه تحول بيننا وبين العدم نحن المعدومات الظاهرة. فضلاً عن ذلك، أن التسوية تتّجه في الغالب نحو الثبات، ومن ثُمَّ نحو تغييب حيرة العارفين الذين يعشقون التبدّل واللاتوقّف، وليس عشق العقل الميتافيزيقي للسكون وإنهاء المشكلات. لا يريد شيخ العارفين حصر العالم في منظومات فكريّة تعيق سيره حيث يتجمّد في الذاكرة وفي مفاهيم العقل الثابت، فمثل هذا الحصر حجاب مضاف يزيد في اللَّبْس الذي يحول دون التبدل والتحوّل والانتقال، وهو حقيقة العالَم.

يكشف فكر ابن عَرَبي عن هذا الطابع الاختلافي للهوية والماهيّة في صراعهما ضِدَّ هذا الطابع من أجل وحدة توليفية متعالية عن الاختلاف. يتمُ البحث هنا عن وحدة لا تُنال، لأن كل محاولة للإمساك بها تنقلها إلى دائرة الموجود

فيحرقها الاختلاف الذي يعترف بها كعنصر من الحقيقة وليس أن تكون هي الحقيقة نفسها. وهذا ما يجعلنا نؤكد أن كل ما يعرفه العقل من الوجود ليس هو الوجود في ذاته وإنّما الوجود مُتصوراً. وهذا الوجود المُتصور مرتبط بتاريخ المعرفة الإنسانية وما يتعلّق بها من التشوُّهات التي تلحقها من العصور والعقائد والمجتمعات. باختصار، إن الوجود المتصوّر في عقول البشر هو وجود يخضع لتاريخ المعرفة. هذا الوجود المتصور هو الموجود. أما الوجود في ذاته فلا يبلغه عقل و فكر لأنه ليس عقلاً كما يزعم الفلاسفة. لم يصف الحقّ سبحانه نفسه بالعقل والعاقل والمعقول، وإنّما قال هو السميع البصير. وهذا من شأنه أن يفتح طريقاً آخر للمعرفة تكون فيها السيادة للحواس على العقل، والخيال على الفكر، والصورة على التصور والمفهوم. من البيِّن للقارئ أن تطغى لغة التصوير والمجاز والاستعارة في كتابات المتصوّفة الذين يقتفون أثر الأسماء في الأشياء، وهو اقتفاء يمارسه من ألقى السمع وهو شهيد. لكن ما موقع الاستعارة في كتابة تريد أن تكون حفظاً لآثار الأسماء الإلٰهيّة؟ أليست كل استعارة استعارة بحكم العقل ما دمنا نبتغي الحقيقة من خلال اللغة؟ أليس العالَم نفسه استعارةً ما دام ظلّاً ونوماً وخيالاً لا حقيقةً مُطلقةً؟

هناك من الباحثين من حاول العثور في المتن الأكبري على العقل، أو اللوغوس، في الكلمة، غير أن هذا لا يدلّ على التثليث وإنّما على التربيع. الذي يمثّله اللسان واليد والقدم والعين ومن دون اعتبار الكلمة في معناها اللاهوتي، وإنّما اعتبارها كتابةً للمحو وللإثبات. وإذا صح الحديث عن اللوغوس في فكر ابن عَرَبي، فإنه لا يتعلّق بعمليات الحساب وبالنقد ولا بالحصر وبالقيد، وإنّما باللوغوس. هنا، يُفيد الوضع الأُنطولوجي للعقل الأوّل وموقعه ضمن المفعولات وتسلسل الموجودات، حيث يكون هو الكلمة تارةً والحقيقة تارةً أخرى، كما يلبس حُجُباً ميتافيزيقية وصوفية أيضاً. الكلمة هي العقل الكوني أو المفعول الإبداعي الذي يقوم بين اللوح والقلم بكتابة التجلّيات الإلٰهيّة. لذلك تتخذ الكتابة والتأويل شكل سفر في اتّجاه الأصل. إن التأويل من الأوّل ومعناه الالتحاق بالبداية التي تحددها الغاية. والسفر ليس هنا تبليغ الشاهد الغائب الذي يحصل عبر سلسلة الرواة والأسانيد في سبيل الطاعة والامتثال في عالم الشهادة، وإنّما هو بمثابة موت متصاعد ومحبة مُفعمة بعذاب السفر وغياب الامتلاك. في هذا الموت المتصاعد

تمارس الكتابة وظيفة رصد تحوّلات الوجود في الصور. غير أنها في عملها التقييدي لا تريد أن تفعل ما يفعله العقل التجزيئي الذي يعتقد أنه ينقل إلينا حياة التحوّلات. إنها كتابة تقيّد ما تراه الأقدام.

إن أُنطولوجيا الشيخ الأكبر لا تبتغي السكون كما هو حال الميتافيزيقا، إنها أُنطولوجيا الصورة. لهذا تتّخذ الحواس وأعمال الجوارح والوجدان موقعاً متقدماً على الممارسة العقلية الخالصة. إنها أُنطولوجيا تنطلق من القلب وأعمال التقليب، إذ في إمكان القلب أن يشاهد بعين الخيال حياة التحوّلات والمحالات العقلية ويمكنه المساهمة فيها بالهِمّة.. طموح هذه الأُنطولوجيا الأكبرية لا يُقصيها من ميدان التصوّف وفَهْمه للعقائد، بمعنى أننا هنا أمام فلسفة تستلهم القرآن وتمنحه بُعداً كونيًا ولا تسجنه في الفَهْمَيْن الفقهي والكلامي وحتى الصّوفي. فهي على أية حال تلبس روحاً لاهوتية لكنها في الآن نفسه تبتعد من القيد ومن الانغلاق، لأنها برزخيّة.

هي أيضاً أُنطولوجيا فينومينولوجية لا تجعل من الوجود موضوعاً للتفكير العقلي الميتافيزيقي وإنّما تجعله ميداناً للبصر والرؤية والبصيرة. الوجود عند الشيخ الأكبر ليس هو الوجود كما هو حاصل في عقل المفكّرين فهذا لا يعدو أن يكون سوى صورة ذاكرة للوجود الفعلي. وهذه الصورة نفسها تُتَجاوز بفعل تاريخ الوجود. إن الوجود يظهر للعارفين بأسمائه وليس بذاته. نقول بعبارةٍ أخرى، إنه يقدم نفسه كل مرة في ظهورات يعثر عليها العارف تبعاً لزمانية سَفَره في اتّجاه الأصل. غبر أن هذه الظهورات نفسها ليست معطاةً لعين الحس في العالم المحسوس. أجل إنها هناك، ليست في العقل، ولكنها محتجبة بالقشرة الفيزيائية للموجودات. إنها ظهورات في الغياب، وتحتاج إلى فينومينولوجيا الغياب. هذا ما يفسّر استراتيجية بحثنا في مَتْن الشيخ الأكبر، حيث نسعى إلى إظهار ما هو غائب على مستويين: الأوّل، يتعلّق بالكشف عن تمظهرات الغياب في كتابات ابن عَرَبي. والثاني، يسعى جاهداً إلى تبيان ما لا يريد شيخنا أن يفصح عنه أو على الأقل ينبّه لخطورة إفشائه في صف من هو ليس من أهله، ليس على الطريقة الرُشدية، إذ الأمر هنا يتعلّق بالأسرار، التي تنفلت من سلطان البرهان نفسه. فالعلماء بالله فوق المعرفة البرهانية.

ظهورات الوجود تتأسّس على تاريخ الوجود وهو تاريخ افتتاح من غير زمان. إنه تاريخ سَفَر، ليس من جهة العارفين إذ الأمر هنا لا يتعلّق بتاريخ المعرفة وإنّما هو سفر الأسماء الإلٰهيّة. وهذا السَفَر هو المكوّن للمراتب والمستويات والحضرات في الوجود المضاف. هو أيضاً تاريخ ترجيح الظهور على عدمه. غير أن لهذا الظهور بدايةً وهي بداية افتتاح لا ينتهي نظراً للخلق المتجدّد. هذا الظهور يسمح بقيام الرؤى، لكنه أيضاً ظهور للحُجُب. فلا رؤيا ولا رؤية بلا حُجُب.

يحصل العلم بالوجود مع وجود الحجاب، ولكنه حجاب يزداد لطافةً بازدياد العلم، ويجعل العارف قريباً من حجاب العِزّة الذي لا يُرفع أبداً. والسبب في تواجد الحجاب مع وجود العلم هو أن الوجود الحقّ لا يظهر بذاته، ولأن شدة نوره في ظهوره حجاب. لا نمسك بالوجود إلاّ من حيث عطاءات ظهوره.

الوجود من حيث هو ظهور ومن حيث يُعطى للبصر، إنّما هو خيال، وخيال في خيال. ومن المعلوم أن الخيال في مَتْن شيخ العارفين برزخ يقوم بعمل يبدو متناقضاً، إذ إنه يفصل بين طرفين كما يصل بينهما. إنه مَجْمَع البحرين، بل أكثر من ذلك، لا يكتفي ابن عَرَبي بالحديث عن الخيال المعرفي والمرتبط بالقوى الإدراكية، وإنّما يتحدّث عن خيال أُنطولوجي له موقعه ضمن الوجود المضاف. إنه العماء. في العماء تبدأ رحلة الأسماء الإلٰهيّة للبحث عن أمثالها ولتكتب آثارها في أعيان الموجودات. لذلك، فإن كان شيخ العارفين قد شغل حياته بالكتابة، فإنّما يريد بذلك أن يكون لسان حال الأسماء التي يتخلّق بها. إن التفكير في العالم بالأسماء الإلٰهيّة، يحول دون حصره في المقولات وسائر المحمولات. لذلك صار العالم منازل ومقامات وحضرات وأحوالاً وهي التي تشكّل زمانية الموجود الإنساني التي أغفلها التفكير الميتافيزيقي بحكم ميله نحو الثبات واللازمانية، ويهملها المنطق الصُوَري بفعل شكليّته وتغافله عن المحتويات والمضامين الوجودية التي يجنيها المسافر عبر حضرات الوجود وعبر تلمسه لآثار الأسماء الإلٰهيّة في الأشياء.

الحديث عن الأسماء الإلٰهيّة يقود حتماً إلى الحديث عن الصفات والأفعال، وهذا من شأنه أن يُسقط بحثنا هذا في دائرة الكلام. وتبعاً لنصيحة شيخ العارفين التي تذكِّر الباحث بعدم مشروعيّة التفكير في الذات التي هي في مستوى الأُحدية وأنها الكبريت الأحمر الذي لا يبلغه أحد من الخلق، ونظراً للنقص الذي في

طبيعة الفكر، فإننا سنرفع ابن عَرَبي من دائرة الجدال الكلامي حول الذات الإلٰهيّة والنقاش الفقهي حول قضايا جزئية وذات طبيعة عملية في أمور تتعلّق بالظاهر، من أجل أن نعثر فيه على فيلسوف ممكن، فيلسوف يريد أن يكون بحق راعي الوجود في الكتابة، ومواطن الكون.

إن الوجود كما سمح لشيخ العارفين أن يقترب إليه بتجربة الروح وكتابة التجربة هو وجود في مستويات ومراتب فحصُها ووصفُها بالفكر يقود إلى مشكلة وجود العدم وكيفيّة خروج الممكنات من العدم إلى الوجود الذي هو ظهور، خروج من شيئيّة إلى شيئيّة أخرى. وسَفَر الأسماء عبر هذه المستويات يترك آثاراً تقوم الكتابة الصّوفية برصد هذه الآثار. لكن إن كان الوجود يُخرج بأسمائه الأشياء من صمت العدم إلى صخب الظهور ومن ثبوتية الأشياء إلى صفحات الوجود فإنّما لأن الأسماء نماذج الأشياء. لكن هذه النماذج هي مجرّد نِسَب و إضافات. التفكير في العدم، لا يعني السقوط في عدمية جذرية مدمّرة لحصيلة ما أنتجه الإنسان في علاقته بالوجود، وإنّما من أجل التعرُّف إلى الأصل العدمي الذي يؤسس للإقرار بالافتقار إلى الحقّ، ومن ثُمَّ، من أجل الإمساك بالهوية الإمكانية للوجود المضاف. فالذي يحصل في العالم إنّما هو الأثر. وربّما هذا ما يفسّر لجوء شيخ العارفين إلى الكتابة باعتبارها أثراً يدوِّن أثراً.

إن الوجود عند ابن عَرَبي ليس موضوعاً للتفكير العقلي الميتافيزيقي، وإنّما هو حضور لغياب، وهو حضور مرآتي تجد فيه الرؤية ظهورات سفر الممكنات والأسماء الإلٰهيّة من الأصل. ولذلك، فإن الوجود في تاريخ المعرفة ليس سوى ذاكرة إنسانية عن الوجود. وابن عَرَبي يجعل من هذه الذاكرة نسياناً للحقيقة، حقيقة التجلّيات الإلٰهيّة في الوجود. ينبغي إذن نسيان هذا النسيان كي تظهر الحقيقة. ولكنّ ظهورها لا يكون مع ذلك بلا حجاب، إذ خلف كل حجاب كثيف حجاب لطيف. إن الحجاب يزداد لطافةً عند العارف بمقدار طلبه الزيادة من العلم بالوجود. لكننا لا نمسك من الوجود إلاّ عطاءات ظهوره، وهي عطاءات تشكّل تاريخاً إنسانيًا، إذ إنها تزداد وتقلّ تبعاً لاستعدادنا. فانظر كم تكون المعرفة الإنسانية طريقاً إلى الوجود وفي الوقت نفسه طريقاً إلى النسيان. يعني ذلك أننا لا نعرف من الوجود إلاّ ما هو في استطاعة المعرفة أن تعلمه. وما تعلمه هو المتصوّر عبر العصور والعقائد. والوجود في نظر ابن عَرَبي ليس تصوراً، والعلم نفسه ليس

بتصور. فما العمل؟ هنا يجد القارئ لفكر ابن عَرَبي نقطاً للانفلات من التصور، تتمثّل في هيمنة الخيال على العقل والصورة على التصوُّر والإشارة على العبارة، والكشف على البرهان، والآية على الدليل، والرموز على المقولات؛ لأن الوجود في نظره يعطى لمن ﴿أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾.

إن الوجود في نظر ابن عَرَبي ليس مقولةً؛ إنه ليس أمراً منطقيًا أو ميتافيزيقيًا، لأن هذا هو ما يجعل من العلاقة بين الوجود والواحد أن يكون «كعبة الفلاسفة»؛ وإنّما هو عند ابن عَرَبي ظهور في حُجُب. غير أن ما يظهر لا يظهر بحقيقته، وإنّما يظهر بإرادته في الإيجاد وهي إرادة مصحوبة بالحب القائد إلى النور الذي تغطيه شيئيّة الأشياء. هذا يعني أن الأشياء تُخفي النور بظلالها الحاصلة عندها من وجودها الإمكاني.

إن هذه الوضعية تضع العقل أمام إحراج صنعه لنفسه بحكم ادّعائه السيادة على الوجود وبحكم زعمه الإمساك بالوجود في القضايا. وعند ابن عَرَبي يُعتبر العقل عائقاً بتسلّطه وطلسميّته وهي طلسمية لم تمكّنه من صنع خطاب جديد يحتفل بالخروج الدائم للممكنات من صمت الثبوت إلى صخب الوجود، ومن عودة العارف وصعوده أو عُروجه من الوجود المضاف إلى عدم مشهود في حالة الوردة بدون لماذا؟

إن هذا أيضاً من شأنه أن يخلق مشاكل للغة المواضعة والاصطلاح التي لا تمسك من الوجود إلاّ مظهره العام الذي يقبل الثبات والاشتراك والعمومية، ذلك المظهر الذي يمكن صياغته في النوع والجنس، على اعتبار أن الجنس لا يقبل التضاد في نفسه، وينفي الحركة من ذاته من جرّاء هذا الرفض، كما أنها لا تمسك إلاّ ما يكون قد حصل في الماضي. لذلك نجد عند ابن عَرَبي لغةً تنفلت من اللغة، لغةً جديدةً تحتفل بالصورة وبالخيال، بالرؤية والمشاهدة، كي تقتفي آثار التجلّيات الإلٰهيّة في كتابة مرتحلة، كتابة للوجود المتحوّل، كتابة قلبية، متقلبة بفعل الاستقبال المستمر للمعاني المتجدّدة للقرآن الكريم.

هذه اللغة الجديدة قائمة على تجربة تقود اللغة نفسها إلى قول ما لا يُقال، لأنها تجعل صاحبها مُتقلّباً في أحضان الذوق والوجدان، وتدفعه نحو مستوى الصورة المكافحة. لغة تدفع الكتابة كي تمسك بالكُليّ المنفلت على الدوام. وهذا

أمر يلمسه المتتبع للكتابة الأكبرية التي هي بمثابة سعي نحو تقييد ما لا يقبل التقييد، فتستنجد بالبصر والبصيرة من أجل الاقتراب من الوجود الذي يشعّ أنواره على الإدراك. لكن هل يمكن لقوة إدراكية أن تقبض بالوجود وتحصره في موطنها؟ والجواب عن هذا السؤال بالنفي طبعاً، ليس لأن الوجود لا يُدرَك وإنّما لأنه لا يُدرَك منه إلاّ ما في استطاعة الإدراك أن يُدركه. وهذا أمر يرجع إلى نقص في الإدراك نفسه. يقول هيدغر: «إننا لا ندرك الوجود مباشرة وذلك لقصور في النظر... عن الإحاطة بشمول الوجود وليس لانسحاب الوجود واختفائه»[9]. بالفعل، فإن ابن عَرَبي، وهو يتحدّث عن النقص الذي في طبيعة العقل يتحدّث أيضاً عن شمولية الوجود الذي هو غياب، إذ الغياب في علاقته بالظهور هو مثل العلاقة بين المُطلق والمُعيَّن. ما يظهر من الغياب ليس هو الغياب بذاته وإنّما ما يتبعض منه ويتعيّن. لكن المُعيَّن لا يختص بغياب معيَّن، لأنه ليس هناك غياب مُعيَّن، إذ المُضمر مُطلقٌ دائماً. يقول ابن عَرَبي: «فإن المضمرات تلحق بعالم الغيب والمُعيّنات تلحق بعالم الشهادة، لأن المُضمَر صالح لكلّ مُعيّن، لا يختص به واحد دون آخر. فهو مُطلق والمُعيّن مُقيّد»[10].

والنتيجة هي أن لا إدراك بلا تَعيُّن، ولا ظهور بلا غياب، ولا رؤية بلا حجاب. الرؤية نفسها حجابية، بل الإنسان نفسه حجاب على نفسه. من هنا يتمُّ تدمير التمثّل الذي يزعم لنفسه القبض بالوجود في ميدان البداهة والوضوح الذاتي الذي يزعم العقل بأنه قادر عليه. يقول عبد الرزاق القاشاني: «ليس في العالَم إلاّ الحجب، فلا يدرك إلاّ الحجاب دون المحجوب»[11]. يقدم ابن عَرَبي عدداً من الأمثلة التي تفيد حضور أمور الغيب في الأشياء. من ذلك حديثه عن الفرات والنيل وسيحان وجيحان باعتبارها أنهار الجنة ظهرت في صورة شيئيّة، بعد أن لبست صورة عالم الشهادة، وكذلك آدم وحواء عندما استحالا إلى الدنيا لبسا

---

(9) مارتن هيدغر، **مبدأ العلة**، ترجمة: نظير جاهل، ص71–72.

(10) **الفتوحات المكية**، ج2، ص157–158، انظر أيضاً: تحليلنا لحرف «الهاء» في قوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ وأيضاً في الحديث «**اعبد الله كأنك تراه**» في رسالتنا لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة تحت عنوان: «حضور الغياب في صوفية ابن عَرَبي»، الفصل الخامس.

(11) عبد الرزاق القاشاني، **شرح على فصوص الحِكَم**، ص27.

صورتها، أي تبعاً «لِما تعطيه طبيعة المكان المتوهم»[12].

إن الحديث عن فينومينولوجيا الغياب في فكر ابن عَرَبي، يجد مبرّره القوي في احتفال هذا الفكر بجدلية الظهور والخفاء، وهي جدلية تلعب فيها الصورة دوراً هامًا. إن الظهور بالصورة وعلى الصورة يكون بأشكال مختلفة من ذلك مثلاً ما يلي:

- الظهور بصورة المحسوس، بحيث يكون الانتقال في مراتب الوجود متعلّقاً بحكم صورة المحسوس من دون أن يكون هذا الانتقال محسوساً. فمن ظهر في صورةٍ ما كان له حُكمها[13]. إن المَلَك جبريل عندما يظهر في عالم الحس يظهر في صورة بشر. وهذا أمر يسري على الوجود في المراتب والحضرات المختلفة.

- الظهور في صورة المعرفة، وهذا ما يقود إلى الصورة المكافحة، عندما يرى العبد ويُبصر ببصر الحقّ لا ببصره هو. إذ إن من عرف نفسه عرف ربه، فينتقل إليه حكم الرب. وينتقل من الحضور إلى الغياب، إلى مجال الوردة بدون لماذا؟ هذا الظهور غير الظهور الأوّل. لأن الظهور في صورة المحسوس هو نزول، والظهور في صورة المعرفة صعود ووصول.

- الظهور مع إتقان لعبة الظهور، فمن ظَهَرَ مثلاً في صورة ليست له بحُكم مرتبته سرى عليه حكمها ويمكن أن تكون صورةً قاتلةً. وذلك كأن يظهر الجن في صورة ثعبان إن قتل فإنّما لا يعرف كيف يُتقن لعبة الظهور في الصورة. في حين أن الحقّ سبحانه يظهر في كل الصور، لأن له سائر المراتب، بفعل ما له تعالى من قوة الوجود.

- إن الظهور في الصورة معناه ظهور للغياب في مثاله، وليس ظهوراً بذاته. فالغياب أو الخفاء متعلّق بوجود الصورة. ما لا صورة له لا يمكن أن يظهر.

(12) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص235.

(13) المصدر السابق، ج2، ص470. انظر أيضاً: الفصل الرابع من الأُطروحة التي قدمتها بمناسبة الحصول على دبلوم الدراسات العليا المُعمّقة، كلية الآداب، الرباط، 2000.

وما لا يظهر لا يمكن أن يختفي. وفي هذا يقول ابن عَرَبي عن الإنسان من حيث هو مخلوق على الصورة بأن الحقّ تعالى: «جعله مِثلاً ثم نفى أن يماثل ذلك المِثل»[14]. صورة الحقّ في الإنسان هي مجرّد مثل منفي وليست بماهيّة. كما أن اختفاء الحقّ في هذه الصورة، إذ إنه أقرب إلينا من حبل الوريد، هو ظهور الإنسان. فصورة الإنسان ظهور وخفاء، حضور وغياب. على الإنسان إذن أن يقوم بالترجمة. أن يترجم المِثْل الذي هو إيّاه إلى غياب وأن يترجم هذا الغياب في نفسه عن طريق المعرفة. معرفة تجمع بين التجلّي والسر، بين الليل والفتح.

لقد استهدف هذا البحث هذا الذي شكّل النقطة الحرجة لحالة العالَم في أذهان العلماء في عصر ابن عَرَبي. إنها حرج التقييد الذي يقود إلى التنازع والتشاجر والمذهبية، في الوقت الذي يعتبر فيه القرآن الكريم جامعاً للحقائق ومحمد عليه السلام مؤتياً لجوامع الكَلِم. إن هذا هو ما منع ابن عَرَبي من أن يستعير نماذج فكريّة ليقرأ بها الواقع كما فعل الفلاسفة الذين استعاروا النموذج الأفلاطوني أو الأرسطي أو كما فعل الفقهاء الذين ظلّ فَهْمهم في الماضي ومنعوا كل نظرة جديدة إلى العلاقة بين الحقّ والعالم، وهي نظرة لا يحيلها **القرآن الكريم** الذي تتجدّد معانيه باستمرار على قلوب العارفين.

هل نلمس في فكر ابن عَرَبي جديداً يهمّنا اليوم؟ أجل.

إنه أوّلاً، فكر يدعونا إلى التفكير في العلاقة المعقّدة بين الإنسان والعالم. إنه فكر يساعدنا على الخروج من هيمنة الأرسطية في اتّجاه مطالب الوجود المتجدّدة ومن بينها مطالب الصورة والخيال. إنه فكر، إذا ما استطعنا أن ننفض عنه غبار التأويلات المختلفة فهو يستجيب لقضايا راهنة، من بينها أهميّة البيئة، وذلك من خلال تجربة الحب وجدلية العلاقة بين الجميل والجليل. إن الموجودات الطبيعية مُسبّحة، حيّة وناطقة، لذلك ينبغي احترامها، وليس إخضاعها للمعرفة التقنية التي تُنذر اليوم بالمزيد من الكوارث، مثل الاحتباس الحراري اليوم. لذلك فإن فكر ابن عَرَبي وهو يُعطي الأهميّة للصورة وللخيال، يدعونا إلى توجيه النقد إلى العقل

(14) ابن عَرَبي، **الفتوحات المكيّة**، ج2، الفصل 40 من الباب 198.

كما صيغ في عصر الأنوار باعتباره عقلاً وثوقيًا يقذف بالرؤى إلى سلبية العدم. كما أنه عقل يؤسس لنفسه مركزاً في حضارة الغرب، ويُقصي بشكلٍ ما الحضارات الأخرى. وربّما هذا هو الذي آل اليوم إلى دق طبول الصراع بين الحضارتين الغربية والشرقية. مع ابن عَرَبي تُعطى الأهميّة للتواصل بين الحضارات عبر الحوار بين العقائد، حوار يقيم عقلانية أخلاقية تعتبر أساس الفكر هو العمل به.

إنه ثانياً، فكر مُنفتح لا مُنغلق يقبل الحقّ في الاختلاف ويرفض الخلاف. يظهر ذلك، مثلاً، في كون ابن عَرَبي لا يعيب القياس عند مستعمليه وإن كان هو لا يستعمله. فكر يقبل العقل في موطنه، واللاعقل أيضاً بل والمحالات العقلية، لأنه فكر لا يريد أن يمارس سلطة قهرية على العلاقة بين الإنسان والحياة. إن الإنسان، إذا ما رجعنا إلى نيتشه لم يكن في حاجة إلى العقل ولا إلى الحقيقة لكي يحيا، وإنّما لجأ إليهما فقط من أجل السِلْم. غير أن حاجة الإنسان إلى العقل من أجل العيش في جماعة حوّلت العقل إلى قوة تمارس سلطتها أيضاً على المعرفة، ويغلق هذه المعرفة في قدراته. فيتحوّل إلى الوثوقية. وبخلاف ذلك، فإن فكر ابن عَرَبي فكر منفتح على ما في الحياة من شاعرية ما دام الوجود كلّه خيالاً في خيال. خيال مصحوب بالذوق والحب والإشراقات الروحانية والمشاهدات الرؤيوية.

إنه ثالثاً، فكر يستعيد ما هو منسيٌّ وهو التفكير في الأصل. في سفر الأسماء الإلٰهيَّة من الحضرة العلمية إلى الحضرة الوجودية، وسفر الإنسان مع الممكنات من الثبوت إلى الوجود، وتحمُّل الإنسان مسؤولية الوعي بهذا السفر كي يتمكّن من العودة إلى أصله العدمي. وهذا من شأنه أن يقلل من ادعاء الإنسان السيادة كما هو الحال في النزعة الإنسانية، كي يتحوّل إلى راعي الوجود.

إنه رابعاً، فكر يقلّص المسافة بين العقلي واللاعقلي، وذلك كي يتخلّص العقل من الأزمة التي وضع فيها نفسه عندما رفع من شأنه بافتخاره. غير أن اللاعقلي هنا ليس سلبيًا، إنه ليس بظلم أو قمع أو نفاق أو كذب أو كفر، أو خرافة، وإنّما هو صُوَر وشِعْر وخيال ورؤىً وذوق ووَجْد ووجدان وكَشْف. يعني ذلك أنه بدلاً من إخضاع الوجود لثبات المقولة والجنس يتحوّل إلى ظهور محتجب. ينشر أنواره على المعرفة الإنسانية، معرفة يتوجب عليها أن تتابع هذه

الأنوار التي تشعّ في نهر الديمومية. فتتحوّل هذه المعرفة إلى بصيرة من ربها.

إنه خامساً، فكر فيلصوفي يقوم على تجربة حيّة يتمّ التعبير عنها بلغة الروح التي تسمح له بالارتقاء في حضرات الوجود ومنازله ومقاماته. فكر لا يتوقّف عن طلب المزيد من العلم والحيرة.

وختاماً نقول: إن ما أثبتناه في هذا البحث يدفعنا فعلاً إلى المزيد من البحث، وإلى المزيد من القول، إذ القول نفسه لا يتوقّف عن أن يقول، نظراً للإرادة التي لا تجد إشباعاً لها في العقل والقول، ونظراً للتحوّل الدائم وللتجدّد المستمر في الخلق، ونظراً لعدم توقف ابن عَرَبي نفسه عن الكتابة، إذ لا راحةَ لعارف. يلزمنا هنا أن نقول بأن ابن عَرَبي ما يزال يكتب على صفحات أذهان من يقرأوه. ولمّا كان عملنا هذا يتغيّا أُطروحةً مُحدَّدةً، فإننا بذلك نتوقّف على أمل الكشف عن أُطروحات أخرى يكشف عنها هذا المَتْن الأكبري الذي هو بحر بلا ساحل.

وفي الأخير، أتوجّه بالشكر الجزيل إلى المشرف على هذا العمل الدكتور عبد المجيد الصغير الذي أعتبره نوراً يستضيء به المتعثّرون في الدروب الموصدة للتصوّف، كما أشكره على تركه المجال لحرية المغامرة في البحث مع مراعاة العلمية والدقة فيه. كما أتوجّه بالشكر إلى السادة الدكاترة الأساتذة الذين شرّفوني بمناقشتهم لهذا العمل، وإلى جميع الأساتذة الذين علّموني كيف أسير في دروب المعرفة الإنسانية شرقها وغربها. إن مغربنا هو بمثابة زيتونة مباركة لا شرقية ولا غربية. لذلك سار هذا العمل في الاتّجاه نفسه. إنه لا شرقي ولا غربي. **إنه فكر وكفى.**

المصادر والمراجع والمقالات

أولاً: المصادر العربية

أ ـ المصادر الخاصة

- ابن عَرَبي (مُحيي الدين)، **كتاب الفتوحات المكية**، أربعة أجزاء، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ. هذا المؤلف الضخم يصل إلى 17 ألف صفحة لو طُبع بالشكل الذي تُطبع به الكتب حاليًا، كما ترى كلود عدّاس.

ـــــــ. **كتاب الفتوحات المكيّة**، أربعة عشر مجلداً، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1985. من المفيد أن نشير إلى أن هذا التحقيق قد انتهى عند الباب 161 من **الفتوحات**، أي عند الصفحة 262 من الجزء الثاني من الكتاب أعلاه.

ـــــــ. **التجلّيات الإلٰهيّة، ويليه تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجلّيات**، تحقيق: عثمان يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1988. وكتاب التجلّيات الإلٰهيّة وارد أيضاً في رسائل ابن عَرَبي، دار إحياء التراث العربي، حيدر آباد الدكن.

ـــــــ. **فصوص الحِكَم**، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، بدون تاريخ. من المفيد أيضاً أن نشير إلى أن أغلب القائلين بأن ابن عَرَبي يقول بوحدة الوجود يستندون إلى هذا الكتاب أكثر من اعتمادهم على **الفتوحات المكيّة**.

ـــــــ. **كتاب إنشاء الدوائر**، ليدن مطبعة بريل Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabi Von S.Nyberg، 1919.

ـــــــ. **كتاب التدبيرات الإلٰهيّة في إصلاح المملكة الإنسانية**، ليدن، مطبعة بريل، 1919.

ـــــــ. **عقلة المستوفز**، ليدن، مطبعة بريل، 1919.

ـــــــ. **كتاب ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، د. محمد علم الدين الشقيري، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعيّة، ط1، 1995.

ـــــــ. **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، علّق عليه وصحّحه: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط1، 2000.

ـــــــ. **ترجمان الأشواق**، دار صادر، بيروت ـ لبنان، 1998.

ـــــــ. **الإسراء إلى المقام الأسرى، أو كتاب المعراج**، تحقيق وشرح: د. سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1988.

ـــــــ. **عنقا مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب**، تحقيق: خالد شبل أبو سليمان، عالم الفكر، القاهرة، 1997.

ـــــــ. **مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم**، تحقيق: خالد شبل أبو سليمان، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط1، 1998.

ـــــــ. **كتاب العبادلة**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، ط1، القاهرة، 1969.

ـــــــ. **شجون المسجون وفنون المفتون**، تحقيق: د. علي إبراهيم الكردي، دار سعد الدين، دمشق، ط1، 1999.

ـــــــ. **كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلٰهيّة**، شرح وتفسير: ستيفان روسبولي، تحت عنوان «ابن عَرَبي في حوار ميتافيزيقي»، **مجلة الكرمل**، عدد 62، شتاء 2000.

ـــــــ. **كتاب المعرفة**، تقديم وتحقيق: محمد أمين أبو جوهر، دار التكوين للطباعة والنشر، دمشق، 2003.

ـــــــ. **كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى**، تحقيق: بابلو بينيتو، مراجعة: فارس حسون كريم، منشورات بخشايش، ط1، 1419 هـ.

ـــــــ. **كتاب كشف الغطاء**، ضمن مجلة *Journal of Religious thought, Theology and islamic sciences*, N.1, Fall 1999, ser1, Shiraz University.

ـــــــ. **تفسير ابن عَرَبي**، (جزءان)، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

ـــــــ. **ديوان ابن عَرَبي**، شرح وتقديم: نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط1، 1996.

ـــــــ. **شجرة الكون**، مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1968.

ـــــــ. **رسائل ابن العَرَبي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، عن جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1361 هجرية.

ـــــــ. **رسائل ابن عَرَبي**، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت ـ لبنان، ط1، 1997.

ـــــــ. **مجموعة رسائل ابن عَرَبي** (ثلاثة مجلدات)، بدون محقّق، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأكرم، بيروت - لبنان، ط1، 2000.

ـــــــ. **من رسائل الإمام مُحيي الدين ابن عَرَبي**، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن حسن محمود، **عالم الفكر**، 1996.

ـــــــ. **مجموع الرسائل الإلٰهيّة لابن عَرَبي**، حقّقه ووضع حواشيه: د. إبراهيم مهدي، مؤسسة الموارد الثقافية، بيروت ـ لبنان، ط1، 1991.

ـــــــ. **شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى**، دراسة وتحقيق: قاسم محمد عباس وحسن محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي ـ الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1998.

ـــــــ. **الرسالة الوجودية،ورسائل أخرى**، اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

ـــــــ. **كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار**، ضمن «من رسائل الإمام مُحيي الدين ابن عَرَبي»، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، الأزهر الشريف، 1996. أنظر أيضاً: **رسائل ابن العَرَبي**، دار إحياء التراث العربي، ط1، حيدر آباد الدكن، بدون تاريخ.

ـــــــ. **كتاب الألف**، ضمن رسائل ابن العَرَبي، دار إحياء التراث العربي.

ـــــــ. **كتاب الميم والواو والنون**، (أو كتاب **الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها**، نشرة، س. عبد الفتاح، ذكره محمد المصباحي في مراجع كتابه **ابن عَرَبي والفكر المنفتح**)، ضمن الرسائل نفسها، دار إحياء التراث العربي.

ـــــــ. **كتاب رسالة لا يعول عليه**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب الأزل**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب الشاهد**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **رسالة الأنوار**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب الوصايا**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب الجلالة، وهو كلمة الله**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **رسالة إلى فخر الدين الرازي**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب أيام الشأن**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب التراجم**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب الجلال والجَمال**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب المسائل**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب نقش الفصوص**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب اصطلاحات الصّوفية**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب الفناء في المشاهدة**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب الأعلام**، الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب الأُحدية**، ضمن مجموع الرسائل الإلٰهيّة، تحقيق: إبراهيم مهدي.

ـــــــ. **كتاب شق الجيب**، ضمن مجموع الرسائل الإلٰهيّة.

ـــــــ. **كتاب الحجب**، ضمن مجموع الرسائل الإلٰهيّة.

ـــــــ. **كتاب المقدار في نزول الجبار**، ضمن **شرح مبتدأ الطوفان** ورسائل أخرى.

ـــــــ. **كتاب عين الأعيان**، ضمن الرسائل نفسها.

ـــــــ. **كتاب اليقين**، من رسائل الإمام مُحيي الدين ابن عَرَبي.

ـــــــ. **كتاب القربة**، ضمن الرسائل الإلٰهيّة.

ـــــــ. **كتاب التنزلات الموصلية ، في أسرار الطهارات والصلوات والأيام الأصلية**، ضمن مجموع رسائل ابن عَرَبي، المجلد الثاني.

ـــــــ. **عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب**، المجلد الثالث.

ـــــــ. **تنبيهات على عُلوّ الحقيقة المحمدية العلية**،المجلد الأوّل.

ـــــــ. **نفائس العرفان**، المجلد الأوّل.

ـــــــ. **رسالة اللمعة الموسومة بكشف الغطاء عن إخوان الصفا**، ضمن الرسالة الوجودية.

ـــــــ. **رسالة في أسرار الذات الإلٰهيّة**، ضمن الرسالة الوجودية.
ـــــــ. **نسخة الحقّ**، ضمن الرسالة الوجودية.
ـــــــ. **مراتب علوم الوهب**، ضمن الرسالة الوجودية.
ملحوظة: هناك عدد آخر من الرسائل قد اطّلعت عليها، وهي إن لم تكن واردة بالفعل في هذا البحث، فإنها حاضرة فيه بالقوة.

- جامي (المُلاّ عبد الرحمن ال)، **شرح الجامي على فصوص الحِكَم**، ضبطه وصححه: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط1، 2004.
- جندي (مؤيد الدين ال)، **شرح فصوص الحِكَم**، طبعة منقحة، صحّحه وعلّق عليه، السيد جلال الدين الآشتياني، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ (بوستان كتاب قم)، طهران، 1375.
- جيلي (عبد الكريم ال)، **كتاب المناظر الإلٰهيّة**، ويليه **شرح مشكلات الفتوحات المكيّة**، اعتنى بها إبراهيم عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط1، 2004.
ـــــــ. **الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأنوار**، اعتنى بها إبراهيم عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط1، 2004.
ـــــــ. **شرح مشكلات الفتوحات المكية**، د. يوسف زيدان، دار الأمين، القاهرة، ط1، 1999.
- شيرازي (صدر الدين محمد ال)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1990.
- غراب (محمود محمود ال)، **شرح فصوص الحِكَم**، ط2، دمشق، 1995.
ـــــــ. **الخيال عالم البرزخ والمثال، ويليه الرؤيا والمبشرات**، دار الكتاب العربي، دمشق، ط2، 1993.
- قاشاني (عبد الرزاق ال)، **شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 521، ط3، 1987.
ـــــــ. **اصطلاحات الصوفية**، حقّقه وقدم له وعلق عليه: د. عبد الخالق محمود، دار المعارف، ط2، 1984.
- نابلسي (عبد الغني آل)، **إيضاح المعنى المقصود من وحدة الوجود**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، دار الآفاق العربية، ط1، 2003.

ب ـ المصادر العامّة

- أفلاطون، **كتاب الجمهورية**، ترجمة: د. فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني: محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية العامّة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي.
ـــــــ. **تيتياتوس**، ترجمة وتقديم: د. أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة.
ـــــــ. **فيلون**، ترجمة، د. زكي نجيب محمود.
- ابن رشد (أبو الوليد)، **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت - لبنان، ط2، 1986.

ـــــــ. **مناهج الأدلة**، ضمن فلسفة ابن رشد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979.
ـــــــ. **كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد عبري، المكتبة العربية، القاهرة، 1994.
ـــــــ. **رسالة في النفس**، تقديم وتعليق: د. رفيق العجم، ود. جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1994.
ـــــــ. **تلخيص كتاب الحس والمحسوس**، حرّره وعلّق عليه: بلومبرج، كمبريدج، 1972.

- ابن سينا (أبو علي)، **كتاب النجاة،في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق: د. ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985.
ـــــــ. **كتاب الشفاء، الإلهيات**، 1و2، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، راجعه وقدم له: د. إبراهيم مدكور، بدون تاريخ ولا دار نشر.
ـــــــ. **كتاب الشفاء، النفس**، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، 1975.
ـــــــ. **أحوال النفس**: رسالة **في النفس وبقائها ومعادها**، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952.
ـــــــ. **عيون الحكمة**، تحقيق: موفق فوزي الجبر، دار الينابيع، دمشق، 1996.

- ابن عجيبة (احمد)، **إيقاظ الهمم في شرح الحِكَم**، مصر، ط2، 1972.

- برغسون (هنري)، **الفكر والواقع المتحرك**، ترجمة سامي الدروبي، الأوابد، بدون تاريخ.
ـــــــ. **التطور الخالق**، ترجمة: د. محمد محمود قاسم، مراجعة: د. نجيب بلدي، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1984.
ـــــــ. **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1984.
ـــــــ. **الطاقة الروحية**، ترجمة: د. علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1991.

- جُرْجاني (أبو الحسين علي آل)، **التعريفات**، وضع حواشيه وفهارسه: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2000.

- ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل**، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية.
ـــــــ. «الهرمينيوطيقا والتأويل»، **مجلة ألف**، ط2، دار قرطبة، الدار البيضاء، 1993.

- سارتر(جان بول)، **الوجود والعدم، بحث في الأُنطولوجيا الظاهراتية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط1، 1966.

- سراج (أبو نصر الطوسي آل)، **كتاب اللمع**، تحقيق وتعليق: عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 1998.

- فارابي (أبو نصر آل)، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط3، 1986.
ـــــــ. **كتاب الحروف**، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1990.
ـــــــ. **كتاب فصول منتزعة**، تحقيق: د. فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، 1986.

ـــــــ. **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق: محسن مهدي، ط2، دار المشرق، بيروت، 1986.

ـــــــ. **كتاب في السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، تحقيق: د. فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964.

ـــــــ. **التعليقات**، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط1.

- قشيري (عبد الكريم أل)، **الرسالة القشيرية،في علم التصوف**، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، دار الجيل، بيروت، ط2، دون تاريخ.

- كلاباذي (أبو بكر آل)، **التعرف إلى مذاهب التصوّف**، ضبطه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.

- محاسبي (حارث بن أسد آل)، **العقل وفَهم القرآن**، قدّم له وحقّق نصوصه: د. حسين القوتلي، دار الكندي ودار الفكر، ط3، 1982.

- هجويري (ال)، **كشف المحجوب**، دراسة وترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، 1980.

- هيدغر (مارتن)، **ما هي الفلسفة؟ سلسلة النصوص الفلسفية**، ترجمة: فؤاد كامل، محمود رجب، دار الثقافة، القاهرة، ط2، 1974.

ـــــــ. **ما هي الميتافيزيقا؟ ضمن السلسلة أعلاه**.

ـــــــ. **مبدأ العلّة**، ترجمة: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 1991.

ثانياً: المراجع العربية

- أحمد الصادقي، «حضور الغياب في صوفية الشيخ الأكبر مُحيي الدين ابن عَرَبي»، **رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة**، تحت إشراف د. محمد المصباحي، وحدة فضاءات الفكر في الحضارة العربية الإسلاميّة، كُليّة الآداب، الرباط، 2000.

- أفيرينوس (ديمتري)، **حكيم المشرق والمغرب، مُقدّمة لدراسة حياة الشيخ الأكبر وعقيدته**، www.maaber.org.

- باعث (سهيلة عبد آل)، **نظرية وحدة الوجود بين ابن عَرَبي والجيلي**، كُليّة الآداب، الإسكندرية، مكتبة خزعل، ط1، 2002.

- بالاسيوس (أسين)، **ابن عَرَبي، حياته ومذهبه**، ترجمه عن الإسبانية: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/ دار القلم، بيروت، 1979.

- بلدي (نجيب)، **دروس في تاريخ الفلسفة**، أعدها للنشر: الطاهر واعزيز وكمال عبد اللطيف، المعرفة الفلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1987.

- بلشهب (محمد)، **بيان التلقي وتلقي البيان**، ضمن: **ابن عَرَبي في أُفق ما بعد الحداثة**، سلسلة ندوات ومحاضرات، الرباط.

- جاهانكيري (محسن)، كتاب **مُحيي الدين ابن عَرَبي، الشخصية البارزة في العرفان الإسلاميّ**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، ط1، 2003.
- خميسي (ساعد)، **لقاء ابن عَرَبي بابن رشد، مجلة سيرتا**، رقم12، جامعة منتسوري، الجزائر.
- خياطة (نهاد)، **دراسة في التجربة الصّوفية**، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1994.
  ـــــــ. **التصوّف الإسلاميّ بين وحدة الشهود ووحدة الوجود**، www.maaber.org.
- د. أبو زيد (نصر حامد)، **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عَرَبي**، دار التنوير، بيروت، ط1، 1983.
  ـــــــ. **هكذا تكلّم ابن عَرَبي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2004.
- د. حكيم (سعاد آل)، **عودة الواصل، دراسات حول الإنسان الصّوفي**، مؤسسة دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1994.
- د. يفوت (سالم)، **سلطة المعرفة**، دار الأمان، الرباط، ط1، 2005.
- درّيدا (جاك)، **الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل**، ترجمة: د. فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، ط1، 2005.
- د. أومليل (علي)، «**التأويل والتوازن**»، ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلاميّ، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته، كُليّة الآداب، الرباط، 1978.
  ـــــــ. **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط1، 1996.
- د. جابري (محمد عابد آل)، **بنية العقل العربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986.
- د. خوري. (أنطوان)، **مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية**، سلسلة الفكر المعاصر، 4، دار التنوير، ط1، 1984.
  ـــــــ. «حول مقومات المنهج الفينومينولوجي»، مجلة **الفكر العربي المعاصر**، عدد 8 و9، 1981.
- د. صغير (عبد المجيد آل)، **التصوّف كوعي وممارسة، دراسة في الفلسفة الصّوفية عند أحمد بن عجيبة**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1999.
  ـــــــ. **الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، مناظرات، رقم 69**، كُليّة الآداب، الرباط.
- د. كيليطو (عبد الفتاح)، **لسان آدم**، ترجمة: عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، ط1، 1995.
- د. مصباحي (محمد آل)، **نعم ولا، ابن عَرَبي والفكر المنفتح**، منشورات ما بعد الحداثة، فاس، ط1، 2006.
  ـــــــ. **تحوّلات في تاريخ العقل والوجود، بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الغرب الإسلاميّ، ط1، 1995.
  ـــــــ. «ابن عَرَبي في مرآة ما بعد الحداثة، مقام نعم ولا»، ضمن **ابن عَرَبي في أُفق ما بعد الحداثة**، سلسلة ندوات ومحاضرات، الرباط.

ـــــــ. «**محاضرات عن النفس وعن الخيال**» قدمها في كُليّة الآداب الرباط، لطلبة وحدة فضاءات الفكر في الحضارة العربية الإسلاميّة بين سنتي 1998 و2000.

- زين (محمد شوقي)، «تفكيكية ابن عَرَبي، التأويل، الاختلاف، الكتابة»، مجلة **كتابات معاصرة**، عدد36، م9، عام1999.
- سالم (زكي)، **الاتّجاه النقدي عند ابن عَرَبي**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005.
- سالم (عبد الجليل)، **وحدة الوجود عند ابن عَرَبي**، دار جويرو للخدمات اللغوية، تونس، ط1، 2002.
- سامي (اليوسف)، **ابن عَرَبي ومذهبه الإنساني**، www.maaber.org.
- ستيس (ولتر)، **المنطق وفلسفة الطبيعة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيغلية، المجلد الأوّل، 2005.
- سوسي (مبروك الصادق آل)، «وحدة الوجود عند الصّوفية في الإسلام»، مجلة **الأخلاء**، عدد 51، السنة السابعة، 1985.
- شرف (محمد ياسر)، **حركة التصوّف الإسلاميّ**، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1986.
- شرقاوي (محمد عبد اللّه آل)، **الصّوفية والعقل، دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عَرَبي**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1995.
- شودكيفيتش (علي «ميشال»)، **الولاية والنبوة، عند الشيخ الأكبر مُحيي الدين ابن العربي**، ترجمة: د. أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء، مَرَّاكش، ط1، 1999.
- عطار (سليمان آل)، **الخيال عند ابن عَرَبي (النظرية)**، دار الثقافة، القاهرة، 1991.
- عظمة (نذير آل)، **المعراج والرمز الصّوفي**، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2000.
- عفيفي (أبو العلا)، **تعليقات على فصوص الحِكَم**، القسم الثاني.

ـــــــ. **الثورة الروحية في الإسلام**، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، دون تاريخ.

- فؤاد (هالة)، «رمزية الألف عند ابن عَرَبي»، ضمن كتاب: **المجاز والتمثيل في العصور الوسطى**، ألف، دار قرطبة، الدار البيضاء، 1993.
- قاسم (محمود)، **الخيال في مذهب مُحيي الدين ابن عَرَبي**، معهد البحوث والدراسات العربية، 1969.
- كرم (أمين أبو كرم)، **حقيقة العبادة عند مُحيي الدين ابن عَرَبي**، دار الأمين، القاهرة، ط1، 1997.
- ماير (ميشال)، **الإشكالاتية** ترجمة مُقدّمة الكتاب: أحمد الصادقي، مجلة **مدارات فلسفية**، عدد 13، سنة 2006.
- محمود (عبد القادر آل)، **الفلسفة الصّوفية في الإسلام: مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة**، دار الفكر العربي، ط2، دون تاريخ.
- مروة (حسين)، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، الجزء الثاني، دار الفارابي، بيروت، ط2، 1997.

- مفتاح (عبد الباقي)، **مفاتيح فصوص الحِكَم لابن عَرَبي**، سلسلة حكمة، دار القبة الزرقاء، مَرّاكش، ط2، 1997.

- نصر (عاطف جودة)، **الخيال، مفهوماته ووظائفه**، دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984.

- هلال (إبراهيم إبراهيم)، **تقديم لرسائل ابن عَرَبي**، المجموعة الأولى.

- هوسرل (إدمون)، **فكرة الفينومينولوجيا، خمسة دروس**، ترجمة الدرسين الأولين: أحمد الصادقي، موقع توفيق رشد للدراسات الفلسفية، (الإنترنت) www.philomaroc.com

- وكيل (سعيد آل)، تحليل النص السردي، **معارج ابن عَرَبي نموذجاً**، دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، 1998.

- يازجي (كمال آل) وكرم (أنطون غطاس)، **أعلام الفلسفة العربية**، دار المكشوف، بيروت ـ لبنان، ط3، 1968.

- يحيى (عثمان)، **تعليقات على الفتوحات المكية**، السِفر الثالث.

ثالثاً: المصادر والمراجع الأجنبية

1 ـ المصادر الفرنسية

- Bergson (Henri), *Le rire*, Essai sur la signification du comique, 97 éd, PUF, 1950.
  ——. *l'évolution créatrice,* 142 éd, PUF, 1969.
- Chatelet (F.), *Platon, Idées,* Gallimard, 1965.
- Derrida (Jacques), *La voix et le phénoméne*, PUF, 1967.
- Hegel (G.w.F.), *La science de la logique*, T1, 1812, traduction et notes par P.-J., Labarrière et Gewndoline Jarczyk, Aubier, Paris, 1972.
  ——. *Phénoménologie de l'esprit*, traduction et notes par G. Jarczyk et P.-J., Labarrière, Folio Essai.
  ——. *Esthétique*, Traduction de Charles Bernard, le livre de poche classique de la philosophie, 1997.
- Hiedegger (Martin), *l'Être et le Temps*, tarduit et annoté par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens, Gallimard, 1964.
  ——. *Qu'appelle-t-on penser?* Traduit par Aloys Becker et Gerard Granel, PUF, 1959.
  ——. *Que veut dire penser?* in Essais et conférences, Traduit par Andrè Prèat, Gallimard, 1958.
  ——. *Questions 1 et 2,* Traduit par Kostas Axelos, Jean Baufret et autres, (Contribution à la question de l'Être), Tel, Gallimard, 1968.
  ——. *Principes de Raison*, Tel, Gallimard, 1983.
- Hume (David), *Enquête sur l'entendement humain*, chronologie, présentation et bibliographie par Michelle Beyssade, GR-Flammarion, 1983.

- Husserl (Edmond), *Idées directrices pour une phénoménologie transcendantale.*
——. *Méditations cartésiennes*, Vrin, 1929.
——. *Notes sur Heidegger*, collection *philosophie*, traduit par Jean-Luc Fidel, dirigée par Didier Frank, Minuit 1993.
——. *L'idée de la phénoménologie, Cinq Leçons,* Traduit par Alexandre Lowit, Epimèthèe, PUF, 1970.
- Jaspers (Karl), *Introduction à la philosophie*, Plon 10/I8, 1965.
- Kant (E.), *Critique de la Raison pure,* Garnier Flammarion, 1976.
- Merleau-Ponty (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, Tel, Gallimard, 1945.
- Nietzsche (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*; présenté par Henri Thomas, Gallimard, 1947.
- Platon, *Le sophiste*, traduction, notices et notes, par Emile Chambry, Flammarion, 1969.
- Ricoeur (Paul), «Hérmeneutique et phénoménologie», in, *Le conflit des interprétations, essais d'hérmeneutique*, l'ordre philosophique, coll. dirigée par F. Wahl, éd. de Seuil, Paris, 1969.
- Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1985.

2 ـ المراجع الفرنسية

- Addas (Claude), *Le voyage sans retour, Points, Sagesses,* éd. de Seuil, 1996.
- Aubenque (P.), *le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962.
- Chatelet (F.), *Platon.*
- Chodkiewicz (M), *Un Océan sans rivage, Ibn arabi, le livre et la loi.* La librairie du 20[e] siècle, Seuil, 1992
——. *Introduction à la lecture des illuminations de la Mecque paru dans les illuminations de la mecque,* Anthologie présentée par M. Chodkiewicz, Albin Michel, 1988.
——. *Le Coran dans l'Œuvre d'Ibn Arabi.*
- Corbin (Henry), *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi*, Aubier, 2000, 2[e], éd.
- Courtine (J.F.), *La cause de la phénoménologie, Heidegger et la philosophie,* Bibliothèque de l'histoire de la philosophie, J. Vrin, Paris, 1990.
- Ducrot (O.), *Dire et ne pas dire*, Hermann, 1972.
- Grondin (J.), *La tention de la donation ultime et de la pensée hermeneutique de l'application chez Jean-Luc Marion*, paru dans Dilogue 38, (547-559), université de Montréal, 1999.
——. *Phénoménologie*, un siècle de la philosophie, dirigée par Pascal Dupond et Laurent Cournaire, coll. philosophie, dirigée par J. P. Zarader, (Internet).
- Izutsu (Toshihiko), *Unicité de l'existence et la création pérpétuelle.*
- Lyotard (J.F.), *La phénoménologie*, PUF, Que sais je ? 1995.
- Marion (J-L.), *Réduction et Donation, Recherches sur Husserl et Heidegger et La phénoménologie,* N.235, PUF, 1986.
——. *Phénoménologiques*, in magazine littéraire.
- Meyer (M.), *De la problèmatologie, philosophie, science et langage.* Mardaga, 1986.
- Palacios (Miguel Asin), *l'Islam christianisé, Étude sur le Soufisme d'Ibn Arabi de Murcie.*

Traduit. par B. Dubant, Guy Tredaniel, éd. de la Maisnie.
- Patocka (J), *Qu'est ce que la phénoménologie*, collection Krisis, Million.
- Ruspoli, (Stephane), *Le livre des Théophanies d'Ibn Arabi, Patrimoines Islam*, éd. Cerf, Paris, 2000.
- Schimmel (Annemarie), *Le Soufisme et les dimensions mysthiques de l'Islam.*
- Yahia (O), *Histoire et Classification de l'Œuvre d'Ibn Arabi*, T.1, Damas, 1964.

3 ـ المراجع الإنكليزية

- Chittick (W.C), *The self Disclosure of God, Principle of Ibn Al Arabi's cosmology*, university of New York press, 1998.
- Coates (P), *Ibn Arabi and Modern Thought: The Era, in Ibn Arabi and the World today.*
- Izutsu (Toshihiko), *Sufism and Taoism, A comparative Study of key philosophical concepts*, University of California press.
- Nasr (S.H), *Three Muslim Sages.*
- Sells (M.A), *Mystical languages of unsaying*, The University of Chicago Press, London, Printed in The United States Of America, 1994.

——. *Ibn Al-Arabi and The clash of civilizations*, universty of Haverford, in Ibn Arabi and the World today, publications of the Faculty of Letters and Human Sciences. N 107; Rabat, Edited by Mohamed Mesbahi.

فهرس الأعلام

آدم 168، 187، 302، 305، 311، 336، 407، 463، 473، 489، 513، 540، 550
آينشتاين 282
أبو حنيفة 343
أبو زيد، نصر حامد 20-21، 26، 101، 110، 125، 127-128، 255، 257-260، 261، 263، 265، 268-272، 278، 456، 504، 516
أبو العَتاهية 367
أبو مَديَن 205
أبو يزيد 439
أخنوخ، إلياس 376
أرسطو 11، 95، 175، 185، 259، 262، 266، 271، 274، 277، 282، 289، 296، 352
الأشعري 343، 379
الأفروديسي، ألكسندر 292
أفلاطون 11، 38، 48، 127، 154، 167، 175، 271، 288، 290، 352، 460، 542
أفلوطين 337، 342، 357
أومليل، علي 138
إبراهيم (النبي) 163
إخوان الصفا 92
إدريس (النبي) 376
إزوتسو، توشيهيكو 24، 82، 87، 93، 95-97، 351، 353، 391-392، 410، 501، 527
إسبينوزا 320
إكهارت 80
إنغاردن، ر. 34
ابن تَيميّة 19، 161، 422
ابن جبير (الفقيه) 261
ابن حزم 160، 238-239، 297
ابن الخطاب، عمر 211
ابن خَلدون 142
ابن رشد 26، 95، 109، 113، 135، 150، 162، 170، 175، 185-186، 210، 238، 256-262، 264-275، 277-289، 291-296، 314، 324، 357، 386، 400، 503
ابن السراج، أبو الحكم عمرو (الناسخ) 261
ابن سودكين 165
ابن سينا 95-96، 113، 175، 182، 184-185، 210، 339، 351، 426
ابن طُفَيْل 265-266
ابن عجيبة، أحمد 394-395
ابن عَرَبي (شيخ العارفين/الشيخ الأكبر) 7-16، 18-29، 35، 37، 48، 50، 56، 58، 64-65، 67-68، 72-77، 80، 82-92، 94-104، 107-110، 112-115، 117-118، 120-125، 127-143، 145-164، 166-171، 175-183، 193، 186-189، 191-192، 194-206، 208-213، 215-222، 224، 226-231، 233-253، 255-266، 268، 270-297، 301-302، 304-318، 320-337، 342-343، 345-348، 350-351، 354-361، 364-396، 399-

402، 404، 406-408، 410-412، 414، 417-430، 432-440، 442-444، 447، 450، 452-453، 456-464، 467-468، 470، 473-475، 479-482، 484، 486-487، 490-492، 494-497، 499-504، 506-517، 519-528، 530، 533-540، 542-554
ابن عمر، عبد الله 202-203
باتوكا، جان 57
باراسيلز 500
بارت، رولان 462
باكر، أ. 34
بالاسيوس، آسين 24، 82، 84-86
برغسون 131، 145، 234، 350
بَرْمنيديس 352
برنتانو، فرانز 39-40، 45، 51
البِسْطامي، أبو يزيد 17، 297
بلقيس 117، 471، 512
بوهيم 500
التُّسْتَريّ، سهل بن عبد الله 169، 253، 436-437
الثَّوْري، سُفيان 273، 276
الجابري، محمد عابد 102
الجامي 419
جبريل (الملاك) 134، 168، 188، 211، 470، 502، 515، 519، 551
الجُنَيد 419
الجوهري 514
الجيليّ، عَبد الكريم 419، 430، 503، 508
الحارث (المحاسبي) 192
الحكيم، سعاد 252
حواء 463، 550
الخراز، أبو سعيد 379، 399-400
الخضر - إلياس (النبي) 112، 114، 266
خميسي، ساعد 26، 255، 257-258
خياطة ، نهاد 394-397
درّيدا، جاك 61
ديكارت 38، 41، 63، 74، 163، 200، 215، 247، 296
ديكرو، 145
الرازي، فخر الدين 160-161
الراعي، شيبان 276
روسبولي، ستيفان 80
رونوفييه 34
ريكور، بول 34، 47، 69-71، 156
رينان، إرنست 293
زَرادشت 292، 295
سارتر، جان بول 17، 343
ستروس، كلود ليفي 282
ستلزر، ستيفان 259، 263
السِّجِسْتاني، أبو يعقوب 114
سُقْراط 536
سلس، مايكل 383
سليمان (النبي) 117، 471، 512
السمناني 114
سهرندي، أحمد 89
السُّهْرَوَرْديّ 114، 295
سيليسوس، أنجيلوس 433
شاتليه، فرانسوا 178
الشافعي 273، 275-276
شايلر، م. 34
الشبلي 156
شتاين، إ. 34
الشعراني، عبد الوهاب 369
شُعَيب (النبي) 524
شوبنهاور 49
شودكيفيتش، ميشال 24، 81-82، 85، 87، 91، 98، 101، 103-104، 106-107، 108-110، 123، 152، 154، 155، 161، 163، 170، 233، 267، 283، 417، 433، 437
الشيرازي، الملاّ صدرا 114، 368، 426

شيميل، آن ماري 24، 82، 87، 92-95
الصِّدِّيق، أبو بَكْر 194، 352، 536
الصغير، عبد المجيد 19، 554
عبد الله، بن عبد الله 399
عبد المهيمن، أحمد 199
عدّاس، كلود 24، 82، 93، 351، 355
عفيفي، أبو العلا 86، 391، 398، 418، 444
غروندان، جان 33-34، 67
الغزالي، أبو حامد 113، 162، 194، 266، 320-321، 333
الفارابي، أبو نصر 95، 175، 181، 183-185، 198، 210، 268-269، 337، 339، 342، 425
فاربر، م. 34
فريغه 40
فوكو، ميشال 100
فينك، أ. 34
القاشاني، عبد الرزّاق 369، 375، 421، 550
القُشَيري 163، 169
قمان 264
قنوي، صدر الدين 523
القومي، يوسف 523
كانط 28، 34، 49، 69-70، 199، 202، 206، 290، 297، 466
الكلبي، دحية 189، 470، 519، 523
الكندي 95
كوربان، هنري 20-22، 24، 81-82، 87، 95، 114-116، 170، 292-293، 387، 496-499، 499-501، 522-523، 528-529
كورتين، جان فرانسوا 34، 38، 59، 61
كون، توماس 282
كيليطو، عبد الفتاح 26، 255، 258، 260-261-262
لامبَرْت، ي. هـ. 34
لوك، جون 39، 41
ماريون، جان لوك 34، 58-60، 75
ماسينيون، لويس 94
مالك (الإمام) 273، 275
مبروك، علي 258، 261
محمد 84، 105، 133، 138، 159، 377، 384، 449، 480، 519، 552
مريم (العذراء) 515
المصباحي، محمد 26، 255، 260، 265، 271، 277-284، 283، 351، 357-360، 400
ميرلوبونتي، موريس 34، 39
موسى (النبي) 66، 160، 464، 480
النابُلسي، عبد الغني 85
نصر، حسين (السيد) 82، 87
نُوح (النبي) 524، 375-376، 383-384
نيتشه 49، 163، 225، 234، 292، 295، 297، 553
نيكلسون 82، 94
نيوتن 282
هارتمن 34
هلدرلين 18
هوسرل، إدموند 24، 33-34، 38-41، 43-47، 49، 51-52، 57-59، 60-63، 65، 69-75، 116، 175، 331، 452، 512
هيدغر، مارتن 7، 18، 22، 24، 33-35، 41-43، 49، 57-60، 62-65، 67-68، 70-71، 73-76، 96، 116، 129-131، 141، 225-226، 279-280، 288، 396-397، 433-434، 453، 550
هيراقليطس 388، 511
هيغل 10-11، 34، 48، 68، 154، 350، 375، 460، 466
هيوم 46-47
يحيى، عثمان 104، 106-107، 123
يعقوب (النبي) 264
يفوت، سالم 282
يوسف (النبي) 264
اليوسف، سامي 90، 92، 102

فهرس المصطلحات

الآثار العُلوية 185
آراء أهل المدينة الفاضلة 184
أبحاث منطقية 60
الأبدال السبعة 267
أبقاك 382
الأتباع 166
أثر الأسماء 545
الأجناس 7، 313، 334، 350، 352، 494، 518
أحجبكم 156
الأحد 369
أحد الأحدية 365
أحد الكثرة 365
الأحدية 313، 337، 342، 347، 359، 365-371، 386، 395، 419، 477، 497، 540، 547
أُحدية الأحد 368
أُحدية الأسماء 365
أُحدية الأعيان 367
أُحدية الأُلوهة 365، 369
أُحدية الحق 367
أُحدية الذات 342، 357، 366-367، 401
أُحدية الربوبية 369
أُحدية العين 365-366
أُحدية الكثرة 342، 365-367، 369، 392
أُحدية المجموع 479
أُحدية المرتبة 367
أُحدية الواحد 365-366، 392، 477
الأحكام 142
أحكام التجلّيات الذاتية 521
الأحوال 106، 108، 547
الأحوال تتجدد 312
الأخفى 349، 355-356، 404-405
أربع مراتب 491
الأركان 27، 309، 467، 481-482
أركيتيب سماوي 140، 170
الأرواح المدبّرة 124
أرين 163
أسرار 14، 264-265، 307، 450، 479، 485، 490، 534، 539، 546
أسرار الوحي 22
الأسْطَقِسات 341
الأسماء 108، 118، 120-121، 145-146، 153، 179، 289، 543، 548
الأسماء الأربعة 309
أسماء الأسماء 145
الأسماء الإلٰهية 8، 15، 26-27، 65، 95، 106، 109، 118، 124-126، 133، 143، 145-146، 151، 153، 179، 206-207، 236-237، 251، 256، 289، 301-302، 305-306، 311، 314، 323، 329، 333، 337، 342، 344، 356-357، 362-364، 366، 369، 372، 381، 384، 386، 393، 398-399، 408، 413، 416، 430، 437، 441، 444، 447، 449-455، 474-475، 478،

485، 487، 489-491، 494، 496،
498، 510، 515، 521، 525، 531،
534، 537، 539، 542-543، 545، 547-
548، 553
الأسماء السبعة 108، 154
أسماء الله الحسنى 108، 125، 454
أشكال الغطاء 65
أصحاب الأنفاس 206-207
أصحاب الحال 537
أصحاب الشم 206، 264
أصحاب اللقلقة 190
الأطلس 458، 474، 478
الأعـراض 118، 292، 311-312، 331، 334،
348-349، 351-352، 354، 370، 472،
490، 494
الأعراض الذاتية 274
الأعراض الكونية 352
الأعراف 125
الأعـيـان 73، 118، 142، 237، 283، 317،
331، 337، 349، 356، 368، 404،
410، 412-414، 416، 419، 421-423،
429-430، 433، 437-438، 445، 454،
492، 494
أعيان الأشياء 356
أعيان التجلّيات الإلٰهية 494
الأعيـان الثابتـة 26، 117، 348، 354، 386،
389، 401، 408، 410-414، 421-423،
427-430، 433، 435، 445، 450،
492، 495-496، 518، 521، 528، 543
أعيان الصور 466
أعيان المراتب 142
أعيان المعاني 457
أعيـان الـمـمـكـنـات 310، 313، 354، 423،
430، 522
أعيان الممكنات الثابتة 313
الأعين الثابتة 506
أفكار 38، 43-44، 57
أفكـار موجَّهـة مـن أجـل فـيـنـومـيـنـولـوجـيـا
ترانسندنتالية 73
أفلاطونية 90
الأفلاك 264، 307، 311، 482، 518
الأقطاب 256، 264
الأكوان والأفلاك 538
الألفاظ المستعملة في المنطق 268
الأُلوهية 125، 193، 224، 237، 241، 337،
342، 365، 369، 378، 384، 389،
399، 441، 445، 449، 454، 496-
497، 501، 518
الأُلوهية برزخ 518
الأمر الوجودي 147
الأنا الأكبري المحض 23
الأنا الإمبيريقي 86، 167، 257، 441
أنا خالص 72، 116، 130، 167، 257، 283
الأنا المتعالي 441
الأنا وحدية 46، 319
الأنبياء 121، 151، 206
أنتربومورفية 115
الأنثروبولوجيا 38، 74، 90، 116، 163
الأنساق الميتافيزيقية 87
الأنطو - تيولوجيا 96
الأنطو - فينومينولوجي 75
أنطو - كوسمولوجية 193
أنطو - معرفية 521
الأنـطـولـوجـي 7، 12-13، 23-24، 26، 34،
58-60، 62، 67-68، 70-71، 73، 75-
77، 96، 99، 118، 121، 123، 129-
130، 132، 135، 139، 142، 144،
156، 171، 176، 186، 224، 238،
280، 292، 294، 303-304، 306-307،
309، 323، 329، 331، 333، 348،
351، 353، 355، 359، 362، 366،
370، 379، 396، 408، 424، 432-

433، 435، 451، 463-464، 471، 476، 478، 483-484، 491، 494-495، 497، 501، 505، 515-516، 525، 527، 529، 534، 536، 542-546
الأنطولوجيا الأساسية 74، 76
أنطولوجيا التجلّي 348
أنطولوجيا العَرَض 348
أنطولوجيا الفَهْم عن الله 144
أنطولوجيا فينومينولوجية 546
الأنطولوجيا الكلاسيكية 60
أنطولوجيا الماهية 26
أنطولوجيا الوحدة 348
الأنماط 55، 306
أنماط الحدس 73
الأنماط الذاتية 40
أنماط الظهور 36، 40، 50
أنماط العطاء 73
الأنواع 313، 494، 518
الأوْجُه 132، 476
أوجه الكلام الإلٰهي 136
أوسع حضرة الخيال 511
الأولياء 121، 168، 190، 207، 256، 295، 380، 438، 440، 523
الأونتيكو ـ أنطولوجية 68
الأونتيكي 68، 495
الأيدوس 43، 47
الإبانة القصدية 52
الإبداعية 219
إبستمي 88
إبستيمولوجي 116، 130، 132، 205، 224، 226، 228، 254، 359، 542، 544
الإبستيميات الفوكولدية 74
إبقاء للأنا الخالص 391
الإتنولوجية 282
الإتيان 389
الإحاطة 427، 473-474
إحاطة العرش 473
الإخفاء 169، 404، 485، 534
إدراك مقولي 46
الإذهاب 356، 389
إرجاعي 120
الإستطيقا 375
الإسراء 163-164
الإسراء في المقام الأسرى 110
الإسلام الممسح 84
الإشارة 131، 164، 170
الإشراقات الروحانية 553
الإشكاليّة الترانسندنتالية 42
إضافات 179، 336، 342-343، 359-360، 372، 400، 494، 540، 548
إضافات النسب 329
الإضافة 241، 306، 371، 400-401، 424، 426، 436-437، 444، 515
إطار الحدس 62
الإظهار 130، 146، 169، 291، 404، 523
الإكسير 251، 500
الإلٰه المخلوق في المعتقدات 524
الإلهام 141، 260
الإلهامات 101، 104، 185
الإلهامات الإلٰهية 7، 176
الإلٰهية والكونية 479
إلى أنا خالص 257
إلى نَسَبٍ 177
إلى النويم 55
الإمام المُبين 154، 209، 307-308
إمبريقي 39، 45، 47، 171، 303، 351، 364، 392، 471
إمّعة 330
الإنسان الحيوان 181
الإنسان الكامل 15، 68، 74، 95، 97، 105، 118، 123، 130، 149، 154، 181، 186، 305-306، 321، 323، 436،

448، 478، 505، 542
إنسان الوجود 244
إنسانية العالم في الإنسان 74
إنشاء الدوائر 334
الإنيّة 270، 379، 443
الإنيَّتين 443
الإيبوخية 42، 51، 71
الإيتمولوجيا 93، 149
الإيجاد 95، 222، 315-316، 328، 371، 389، 405، 411-412، 415، 422، 427، 429-431، 435، 443، 450، 464-465، 469، 472، 475، 540
الإيجادي 389، 412، 415، 422، 430، 435
الإيديتكية 47، 53
إيديتيكي 47، 55
الاتحاد 79، 88، 383، 385-386، 543
الاتحاد والحلول 544
اتحاداً 383
الاتساع 309، 513
اتساع حضرة الخيال 511
اتساع الخيال 191، 514-515
اتساع فَلَك الوجود 11
الاتصال 294، 354، 363، 534
احتجاب 448، 470
الاختزال 14، 46، 53، 55، 72، 113، 159، 167، 382، 392-393، 395، 536
الاختزال الأناوي 99
الاختزال الترانسندنتالي 71
اختزال الظاهرة 66
الاختزال الفينومينولوجي 39، 42، 53، 55، 72، 204
اختزالي 120
الاختصاص الإلٰهي 251
الاختلاف الأنطولوجي 68، 72-73، 75، 80، 96، 329، 345، 421، 447، 536، 452، 544
استنزال أرواح الكواكب 126
الاستواء 207
الاسم الإلٰهي 121، 179، 207
الافتتان والشطح 86
الاقتصاد في الاعتقاد 162
الاكتشاف 97، 157، 203، 306، 359
الاكتناز 146
الامكان 426
الانبعاثية والإبداعية 321
انتاييزم 94
انفتاح 68
انفتاح الوجود 130
الانفصال 363، 504، 520
الانكشاف 62، 65، 68، 157، 529، 542
الانكشاف والانفتاح 68
أُحديته 373، 401
أسرار 297
أعراضه 400
أعراضه الثانوية 274
أعيان 419
أفلاكه 301
أفول الأصنام 163
أنه يظهر 117
إخفائه 390
البراديغم 21، 282
الباراسيكولوجيا 523
الباطن 26-27
الباطنية 115، 501
الباطنيون 121
البانتايزم 93
البحث الفينومينولوجي 23
البديع 27
البُراق 132، 253
بُراق التأويل 132
البرج 476، 477
البرزخ 15، 27، 118، 123، 126، 181،

192، 206، 235، 278، 287، 289-291، 307-308، 321، 359، 389، 407-408، 447-448، 455، 460، 475، 479، 484، 491، 499-500، 503-510، 513، 518-519، 524، 528، 530، 537، 542، 547
البرزخ الأعظم 499
البرزخ الأعلى 454، 499، 518
برزخ البرازخ 499، 518
البرزخ برزخ 510
البرزخ الحقيقي 508، 510
البرزخ خيال 277، 287، 408، 496، 507
البرزخ المحدود 505، 510
البرزخ المطلق 126
البرزخي 76، 111، 163، 179، 210، 277، 280، 285، 292، 294، 406-407، 448، 460، 506، 528-530، 537-538
البرزخي بالخيال 520
برزخيًا 132، 498، 513
برزخيان 260
برزخية 15، 260، 290، 294، 321، 387، 389، 498، 513، 518، 537
برزخية الخيال 503
برزخية خيالية 342
البروج 458، 466، 471، 476-478
بروفيلات 536
شيئية ثبوته 242
البصر 535
البصيرة 8، 153، 212، 318، 332، 384، 404، 502، 525-526، 535، 543، 546، 550
البصيرة والخيال 359
البقاء 26، 68، 382، 391-398، 526، 535
البنيوي 120
البنيوي ذري 120
البوذية 83
البيت المعمور 525
التأويل الأكبري 17
التابع 25، 169، 251-254، 281
تاريخ الوجود 8، 460، 515، 547
تاريخ الوجود والعقل 284
تباعد تناقضي 16
التبرير القضوي 291
تجانُس ماهوي 16
التجدد 554
تجدد الأعيان 343
تجدّد القرآن 119، 121
تجديد خلق 153
التجديد في الفَهْم 153
التجديد في النفس 482
التجديد المستمر للقرآن 147، 150
التجربة الفينومينولوجية 40
تجلّى 138، 149، 156، 356، 363، 464، 9، 94-95، 115، 140، 143، 149، 181، 247، 254-255، 305-306، 320، 342، 359-361، 379، 383-384، 388، 395، 419، 423، 428، 441، 464، 481، 488، 494-497، 503، 514، 517، 520-522، 524-525، 527-529، 552
التجلّي الأسمائي 389
تجلّي الحجابين 521
تجلّي الحق 5
التجلّي الخيالي 27، 112، 501، 517، 528-529
التجلّي الذاتي 495، 521
التجلّي الشهودي 495
التجلّي العقلي 528
التجلّي في النفس الإلٰهي 389
التجلّيات 16، 20، 121، 150، 153، 181، 204، 208، 247، 278، 281، 357، 360، 364، 388، 391، 395، 463-

464، 477، 481، 495، 501، 507، 516، 521-522، 524، 535، 539
التجلّي الإلٰهي 11، 94، 100، 108، 115، 143، 146، 151، 153، 157، 180، 234، 240، 249-250، 258، 278، 283، 331، 350، 361، 395-396، 453، 464، 500، 503، 519-520، 524، 528-529، 543، 545، 548، 521-522، 534
تجلّيات الحق في الصور 385
التجوهر 472
تحجب 131، 390، 416، 422، 438، 490، 497، 503، 528، 540
التحديد القصدي 39
تحرّر واختزال 126
التحليل الإيديتيكي 72
التحليل البنيوي 82، 87
التحليل السيكولوجي 87
تحليل سيمانطيقي 87
التحليل القصدي 51-52
تحول دائم 494
التحول المستمر 385، 471
تحولات الحق 460
تحولات الوجود 543
التحويل ومعرفة 136
التخيُّل 183، 185، 217، 517، 521-522
تخيّلي 280
التخيُّليّة 523
التخييل 183
التخييلية 271
التدبيرات الإلٰهية 86، 296
التدبيرات الإلٰهية في إصلاح المملكة الإنسانية 110
التدوين 462
التذكر 195
تراتبية تنازلات 497
تراتبية الحضرات 342
التراجم 108
ترادف 541
الترانسندنتالي 41-42، 60-61، 76، 87، 91، 116، 171، 391
الترجيح 411، 469، 470، 538
التركيب الخيالي 188
التسبيح 376
تُشبُّه 137
التشبيه 137، 139، 365، 372، 374-384، 386-388، 408، 418، 502، 542
تشبيه مجسد 382
التشبيه والتنزيه 249، 377، 379
التصوف 7
التصوير 195
التضاهي الخيالي 517
التضايف 241
التطابق 243-244، 485
التطابق والتماثل 390
التعالي 26، 48، 54، 56، 94-95، 374، 376، 378-379، 384، 386، 542-543
تعلل 328، 330، 336
تعليق 288، 392
تعليق أناوي وفينومينولوجي 159
تعليقاً فينومينولوجياً 215
التفكر 238-240
تفكير تأملي منعكس 69
التفكيكية 120
تقاطب 301
التقاطب التكميلي 301، 398، 406، 449، 538، 542
تقاطبية وتكميلية 497
التكوين القصدي للوعي 39
تكوين المراتب 454
التكوينية 219
التلاؤم 244

التلقي 248، 464
التماثل 244-243، 389
تمثّل الجنة 188
التمثيل الجسماني 266
تمثيل خيالي 112
التمثيل الروحاني 266
التمثيل والقياس 379
تمثيلاً 266
التناسب 101
التناسب الخفي 103
تنزلات 501
التنزلات الموصلية 108، 252
تنزلاته 499
تُنَزِّه 137، 382-381
التنزيه 79، 135، 137، 139، 365، 370، 372، 384-374، 388-386، 408، 418، 542-441
التنزيه السبوحي 381
تنزيه العبد 382
التنزيه العقلي 380
التنزيه المجرد 382-380
تنزيه مُشَبِّه وتشبيه مُنَزِّه 387
التنزيه والتشبيه 377
تنزيهاً 379-378، 386
توراة 141، 157
التيولوجي 85
التيولوجيا 58
الثبوت 37، 281، 311، 328، 391، 413-415، 423-422، 428، 436-435، 452، 513، 553
ثبوت الأعيان 423
ثبوت العين 435
الثبوث 310، 410
الثنائية الميتافيزيقية 542
جامع للبحرين 517
الجبروت 125، 498، 505، 507
الجدل 268، 272-270
الجدلَيْن الصاعد 167
الجدول الهيولاني 335-333
الجُزْميَّة 267
الجسم 458، 468
الجسم الكل 16، 458، 462، 469-467، 518
جلاء مرآة العالم 130، 186، 505
جلاء 494
التجليّ 494
الجمع بين الأضداد 379، 387
الجمع بين البَحْرَيْن 509، 537
الجمع بين الضِدَّيْن 380-378، 400-399، 513
الجمع بين الصورتين 359
الجمع بين النقيضين 530
الجمع والتفسير في أسرار معاني التنزيل 89
الجمع والوجود 356
جنس 7، 118، 314-313، 368، 549، 553
جنس إيديتيكي 44
جهات 40، 132، 158-157، 487، 521
الجهات التيتيكية 44
جهات الكلام 136
جهاته 133
الجواهر 232، 312، 370
الجود 330-331، 396
الجود الإلٰهي 331، 539
الجود جود 330
جوهر 96، 118، 218، 290، 312، 327، 334، 345، 348، 400، 467، 471-472، 487، 510، 543
الجوهر الفرد 474
الجوهر الهَبائي 467
جوهري 498
الجوهرية 221، 269، 312، 376، 542
جوهريته 218، 487، 490
الحاسية 187
الحافظة 178، 180، 184، 187، 189، 202، 211-210

الحافظة والذاكرة 190
الحافظة والمصورة 195
حال العارفين 150
حالة الفناء 524
حالة الكشف 259
الحجاب 63، 66، 68، 76، 133، 140، 144-145، 147، 156-157، 181، 239، 243، 247، 263، 278، 353، 356، 359-360، 390، 401-406، 415-416، 419، 438، 442، 458، 471، 478، 490، 520-521، 528-529، 535، 537، 542، 547-548، 550
حجاب الأشياء 394
حجاب الباطن 404
حجاب العِزّة 547
حجاب الغيب 141
حجاب نفسه 144
حجاباً يخفي 304
حجابه 304، 402، 406
حجابها 225
حجابي 521
حجابية 67، 359، 390، 550
حجابين 520
حجابيين 521
حُجُبٌ 133
الحُجُب 140، 144، 225، 254، 256، 359، 406، 416، 490، 547، 549
حَجَبَ 355، 401، 403، 416
حُجُب التشبيه 137
حجباً 118
حُجُباً 202، 254، 360، 545
حدة التشبيه 379
الحدس 45، 47، 57، 59، 61-62، 131، 331، 353، 498، 512، 533
الحَدْس الأصلي 139
الحدس الإمبريقي 47
الحدس الإيديتيكي 47
الحدس الخالص 60
الحدس الواهب 65
الحدس الواهب الأصلي 41، 61، 512
بحر بلا ساحل 122، 104، 123، 151-152
حركة الأطلس 479
الحرية 216، 225، 241-246، 257، 282، 330، 428، 450
الحس والمحسوس 185
الحسبانية 280، 370
حصيلة التجلّي 541
الحضرات 177، 179، 262، 308، 360، 396، 426، 495، 497-499، 506، 528، 542، 547
الحضرات الثلاث 177
الحضرات الخمس 527
الحضرات العليا 191
الحضرات والأحوال 291
الحضرات والرؤى والأحلام والبرازخ 286
حضرات الوجود 547، 554
الحضرات الوجودية 27
الحضرة 177، 179، 291، 309، 312، 494-496-498، 511، 519-521، 528
حضرة الأُحدية 495-496
حضرة الأسماء 496
الحضرة الإلٰهية 9، 99-101، 137، 204، 208، 309، 399، 464، 496
حضرة البرزخ 520
حضرة خاصة 390
حضرة الخفض 390
حضرة الخيال 188، 499، 503، 506-507، 511-512، 514، 521، 527
حضرة الذات 495
حضرة الشهادة 155، 507
حضرة العِزّة 125
الحضرة العلمية 389، 428، 430-431، 450،

455، 518، 553
الحضرة العلمية الإلهية 117، 410، 492،
495، 522
الحضرة العينية 428، 455
حضرة الغيب 507
حضرة المطلق 495
حضرة الواحدية 342
الحضرة الوجودية 389، 450، 492، 521، 553
الحضرة الوسطى 499
حضرتين 450
الحضور 35، 37، 61، 76
الحضور بشخصه 64
حضور مرآتي 548
حضوره 8
الحظيرة الإلٰهية 209
الحفظ 177، 187-188
الحق حَق 26، 75
الحق المخلوق به 193، 336، 518-519، 531
الحقائق الإلٰهية 147، 167
الحقائق الإلٰهية والكونية 403، 407
الحقائق الطيارة 287
الحقائق الكُليّة 454
الحقائق الكونية 147
الحقل النويتيكي 49
حقيقة الحقائق 454، 508، 518
حقيقة الظاهرة 118
الحقيقة الكُليّة 216، 467، 493
الحقيقة المحمدية 105، 322-323، 454-455،
518
الحقيقة المزدوجة 265-266
حقيقته الأنطولوجية 145
حكم التجلّي الذاتي 521
حُكم كانطيّ 11
الحلول 79-80، 94، 385-386، 543
حلوليًا 88
خارج النسبة 493
خاصية إيسبيكية 43
الخاتم 404
خزائن 155، 203
خزائن الجود 442
خزانة 177، 179
خزانة الخيال 191
الخطأ الإضافي 209
الخطأ المطلق 209
الخطاب الإلٰهي 122
الخطابة 268
خطابي 270
الخفاء 203، 310، 356، 359، 404-405،
413، 551-552
الخفيّ 355، 404، 518
الخلق 26
الخَلق الجديد 8، 15-16، 143، 147، 198،
242، 294، 343، 391، 431، 471،
492، 519، 529، 541-542، 544
الخلق على الصورة 448، 505
الخلق المتجدد 245، 390، 547
الخلق المستمر 10، 361، 389
الخلوات 228-229
الخلوة 216، 403
الخيال 8، 15، 111-112، 114، 175-179،
183-192، 195-196، 199-200، 202-
204، 217، 224-226، 254، 277،
280، 285، 287-288، 354، 434،
457، 471، 491، 496، 499-503، 505-
507، 509، 511-523، 525-526، 528-
531، 535، 538، 541-542، 545،
547، 549، 552-553
خيال أنطولوجي 547
الخيال الإلٰهي 521-522، 528
الخيال الخلّاق 95، 112، 499، 522-523،
528-529
خيال العارف 523، 541

خيال العامة 523
الخيال الفاعل 523، 530
الخيال الفعال 293
خيال في خيال 506
الخيال المتصل 179، 517، 519، 521، 523
الخيال المطلق 179، 454-455، 460، 499، 503، 517-518، 530
الخيال المعرفي 547
الخيال المنفصل 175-176، 217، 235، 280، 294، 307، 447، 455، 491، 499، 519، 521-522، 528، 530-531
الخيال والمتصورة 191
الخيال والمعراج 126
الخيال والوهم 187
الخيالي 523، 528
الخيالي البرزخي 293
الخيالي والرؤيوي 541
الخيالية 187
الدائرة الفينومينولوجية 55
دائرة المحايثة متعالية 47
الدازين 59، 73-74، 76، 130
الدازين الهيدغري 10
دُغْمائيًا 82، 286
دُغْمائيّة 11، 398
دلالة العين 26
الدليل التفكري 166
الديمومة 147، 396
الذات 497
الذات الإلٰهية 94-95، 194-195، 220، 237
الذاكرة 184، 187، 198، 200، 202، 226، 415
الذِكر 187، 240، 534
الذهبية 265، 483-484
الذوق 369، 375-376، 387، 474، 480، 522، 524، 530، 533، 553
الرؤى 225-226، 434، 528، 535، 553
الرؤى الصادقة 499
الرؤيا 8، 171، 175، 259-260، 295-296، 500، 519، 535، 537
رؤيا الخيال 287
الرؤيا الصادقة 514
الرؤية 304، 307، 319، 391، 419، 537، 550
الرؤيوي 22، 88، 293، 507، 530، 534
الرائي 487
راعي الوجود 243، 245
الرب 27
الربوبية 154، 241، 342، 369، 384، 436-438، 440-443، 449، 496-497، 480
الرتبي 454
رجال الأعراف 126
الرحمان 118
الرحمانية 154
الرسم 402
الرسوم 151، 536
رفرف العناية 253
الرقائق 265
رقائق العالم 264
رقيقة 265
الرمز 258، 266، 293، 296
رمزيّ 293
الرمزية 293، 507
الرهبانية المسيحية 84
الرواقية 92
الروح الأمين 134، 148
زَبُور 141، 157
زمانيّة الفَهْم 157
الزهرة 341، 484
سؤال قضوي 291
الساتر 405
السامعة والمبصرة 373
سبحات 381، 403

السبوحية 375
ستر 405-404، 431
البذرة 480
بذرة المنتهى 480
السدفة الترابية 252
الســـر 170، 330، 404، 437، 478، 538-
539، 552
سر الربوبية 437
سرها 437
سريان 409
السعادة 338، 498
السَفْسَطائية 268، 280، 370
السكون 242
سلطان الخيال 502
السماء 518
السماء الأولى 341
السماء الرابعة 376
السماع الطبيعي 185
السماوات 27
السماوات السبع 376، 455
السوسيولوجيا 23
سوق الجنة 287، 500، 509، 514
سوى الله 331
سيكو - روحيًا 522
السيكولوجي 15، 52، 74، 86، 238، 360-
361، 501، 517، 536
الـسـيـكـولـوجـيـا 23، 38-39، 47، 86، 90،
170، 243، 361، 433
السيكولوجيا الإمبيريقية 86
السيكولوجيا الخالصة 39، 41
سيكولوجيا الخيال 501
السيكولوجيا الصوفية 86
السيكولوجيا النبوية 170
سـيـكـولـوجـيـة 13، 23، 74، 87، 91، 99،
116، 239، 392، 501، 517، 521،
531
السيكولوجية التجريبية 41
السيكولوجية الخالصة 39
السيمانطيقا 136
السيمانطيقيين 120
شاكلة 470
الشاهد 108، 344
شخصيات سماوية 23
شدة ظهوره 68
شذرات 19، 104
الشعر 268
الشك المنهجي 100
الشكْل 309، 470
شكل 468، 472-470
الشكور 27
الشمس 341، 376، 484
الشهادة 140، 505، 530، 543-542
شهود 393
شيئية الثبوت 414، 416، 421، 423، 427،
433
صاحب الأدلة النظرية 25
صاحب شم 206، 264
صاحب لمس 207-206
صاحب الوجد 362، 364
الصادر 337، 342
صدر 338-336، 342، 369
الصدور 337-336، 339، 342
صعيد الخيال المتصل 528
الصناعية 321
الصورة الإلٰهية 118
الصورة المكافحة 74، 91، 180، 205-204،
257، 321، 362، 382، 391، 395،
422، 441، 527، 549، 551
الضراح 525
الضربة 37
الضَرْتَيْن 154، 539
طبائع إيديتيكية 55

الطبيعة 16، 27، 309، 455، 458، 462، 465-467، 469، 476
الطبيعة والجسم الكل 458
الطبيعة والهباء 465
الطبيعية 469
الطُروس 118
الطلسم 161، 505، 514
الطلسم المُسلّط 15
طلسماً 161، 514
طلسمات 15، 549
طوباوية العقل 290
طوبوغرافيا 144
طوبولوجيا 256
طوبولوجيا الخيال 176
الظاهر 26-27
ظاهراتي 35، 62
ظاهراتية 35
الظاهرة ـ المؤشر والظاهرة ـ المضللة 64
الظاهرة 35-36، 117-118، 401
ظاهرية 63، 159
ظاهرية الظاهرة 58، 62
ظهر 117
الظهور 37، 40، 56، 62، 64، 76، 116-118
ظهور تجلّياتي 116
الظهور حجاب 490
ظهور الغياب 65
ظهور ما يظهر 57
ظهور محتجب 7
الظهور والغياب 65
الظهور وبالمظاهر 66
الظهورات الذاتية 40
ظهوره حجاب 547
العارف 8، 121، 131، 139-140، 142، 152، 168-169، 203، 206، 237، 245، 266، 319، 323، 332، 364، 398، 439-440، 451، 453-454، 471، 481، 520، 523-524، 534، 536، 539-540، 543-544، 546-547
العارفون بالله 207
العاقل عن الله 192
العاقل للبيان 192
العاقلة 180، 184
العالم 70، 323، 384
عالَم الأجسام 27، 481
عالم الأسماء الإلٰهية 126
عالم الأمر 455، 518
عالم البرزخ 125، 287، 478-479، 507
عالَم البرزخ والجبروت 126
عالم التدوين 68
عالم الجبروت 76، 287، 496، 499، 507
عالم الحس والشهادة 455، 497
عالم الخلق 455
عالم الخيال 188، 501، 507-508
عالم الخيال والرمز 293
عالم الشهادة 188، 209-212، 453، 455، 495، 512، 515، 536، 538، 545، 550
عالم العقول الكُليّة 455
عالم الغيب 124، 212، 495، 505، 512، 515
عالم الغيب المطلق 496
عالم الغيب والمَلَكوت 126، 140
عالم المثال 501، 506، 508
عالَم المُلْك 140، 507
عالَم المُلْك والشهادة 124، 126
عالم الملكوت 496، 507
العالَم المهيم 193-194
عالمية الإنسان في العالم 74
عبودة 244-245، 433، 435-436، 438-440، 442، 445، 538
عبودية 244، 433، 538

العتبات 16، 26، 105، 290، 302
العدد المكسور 477
عدد المنازل 454
العدمية 169
عرج 252
العرش 27، 118، 146، 207، 305، 450، 454-455، 472-474، 478، 518
العرشية 154
العَرَض 234، 275، 279-281، 334، 348-349، 354
العرض 26، 96، 327، 351
العرض الذاتي 64-66
عَرَض العالم 471
عرض ومظهر 117
عَرَضاً 353-354
العَرَضيّة 269، 279، 435، 442، 542-543
عَرَضية المرآة 282
العرفان 8، 90، 92، 171
العُروج 25، 106، 169، 252-254، 445
عُروج التابع 25
عُروج صاحب النظر 25
العِزّة 442، 484-485
عِزّتها 484
عصور العالَم 74
العطاء 73، 242، 330-331، 343، 418، 450، 489
العطاء الإلٰهي 534
عطاء البداهة 331
العطاء المطلق 60، 62، 70
العطاء الواهب الأصلي 331
عطاءات 534، 547-548
عطارد 341
العطايا 331
العقل 7-8، 25، 188، 429
العقل الأول 27، 176، 193-194، 235، 455، 457، 459، 462-464، 466، 476، 485، 488، 492، 518، 535
العقل القابل 48، 193، 235، 254، 283-284، 483، 542
العقل الكُليّ 338
العقل الكوني 545
العقل المستفاد 193، 507
العقل الميتافيزيقي 541
عقلاء المجانين 249
عقلاني قَبْلي وإيديتيكي 41
العقلية الحسابية 18
العلاقات الظاهراتية 46
العلاقة المعيشية 70
العلّة 327-332، 336-337، 339، 342-344، 378
علّة العلل 329
العلّة والمعلول 328
العلّل 327-330، 408
علم الأرجل 15
علم الأنفاس 205
علم البرازخ 500
علم التجلّي الإلٰهي 254
علم الحروف 155
علم الستور 145
علم الضرّتين 15
علم الفراسة 206
العلم اللدني 246، 256
علم المرايا 254
علم النفس الفينومينولوجي 39
علم النِكاح 254
علماء الرسوم 101، 103
العماء 207، 305، 393، 422، 454، 457، 482، 497، 499، 518-519، 547
العماء إلى العرش 409
العمائية 518
العنصر الأعظم 322
عوارض 474

عوالم الشهادة 307
العَوْد الأبدي 468
العيان البصري 175
العيان المقولي 46
العين 319، 360، 368، 403، 418-419، 421-422، 429، 437، 466-468، 477، 504، 508، 522، 537
عين الأشياء 417، 419، 422
العين الثابتة 419-420، 435-436، 439
عين الجمع 50، 105، 162، 294، 322، 407
عين الحجاب 247
عين الحس 400
العين الحسيّة 183
عين الحق 313، 318، 422
عين الخيال 179، 189، 400، 471، 537، 546
عين الشيء 420
عين الفَهْم 50
عين الممكن 328، 426-427
عين المنازلة 107
عين الواجب 431
عين واحدة 321، 344، 371
العين واحدة 420
عين الوَجْد 50
عين الوجود 50، 308، 328، 343
عين الوَعْي 50
عيناً ثابتةً 519
عينه 367، 419، 421، 441، 467، 484، 486
عينه الثابتة 243، 422، 435، 439، 445
عين الشيء 421
الغاذية 187، 465
الغالب 470
الغطاء 64، 76، 242-243، 330-331، 535
غلبة 308، 469-470
الغلبة الإلٰهية 469
الغني 27
الغياب 9، 76، 116، 132، 210
الغياب ظاهراً 118
غياب الظهور 65
الغيب 15، 307، 530، 542-543
الغيب الإضافي 18، 66، 492
غيب الغيب 210
الغيب المطلق 18، 310، 492، 497
الغيرية 252
الفاصل 504، 513
الفاعل 499، 524
الفانتازيا 500-501
فتح أسرار 5
الفتح المُبين 107، 166
الفتوة 163
الفتوحات 105، 110، 123، 164، 295
الفتى 108، 154-155، 163-164، 257، 259-260، 270-271، 278
الفحص الإبستيمولوجي 240
الفحص السيكولوجي 87
حكم الخيال 516
الفردية 252
الفرقان 123
الفزيولوجيا 522
الفصل 321، 503
فصل الخطاب 129
فصل المنازل 106
فعل تجلّياتي 65، 154
فقر الراعي 244
قوة الوجود 426
فكر 7-8، 188
الفكر الأفلاطوني 178
الفكر الأكبري 8، 88
فكر فيلصوفي 554
الفكر المتحرك 20
فكرة الحب 95

فكرة الصدور الفلسفية 26
الفلسفة الإسلامية 95
فلسفة ترانسندنتالية 42
الفلسفة الغربية 94
الفلسفة اليونانية 92، 95
الـفَـلَـك 179، 182، 466، 468، 474، 476-477
فَـلَـك الأطـلـس 27، 455، 468، 471، 474، 476
فَلَك البُرُوج 474
فَلَك الحواس 182
فلك القمر 311
فلك الكواكب الثابتة 455
الفلك المحيط 341
فَلَك المنازل 27، 466، 474، 477، 479
فَلَك الولاية 330
الـفـنـاء 26، 68، 247، 353، 382، 391-398، 435، 439، 526، 535
الفناء والبقاء 398
الفَهْم عن الله 131، 153
الفَهْم القَبْلي 130
في الأعيان 395
الفيدانتا 83
الفيزيولوجي 58، 176، 184
الفيزيونومية 85
الفيض الأقدس 342، 430، 494-495، 497
الفيض المقدس 342، 430، 495، 497
الفيلصوفية 109
الفينومينولوجي 21، 23-25، 28-29، 33-39، 39-48، 50-55، 57-63، 65-67، 69-77، 82، 87، 91، 100، 111، 114-118، 126، 139، 141، 167، 175، 180، 209، 250، 304، 310، 319، 329، 331، 355، 360، 382، 391، 401، 410، 413، 438، 452، 490، 495
فينومينولوجيا الإدراك 39
فينومينولوجيا البداهة 67
فينومينولوجيا بصرية 25
فينومينولوجيا ترانسندنتالية 38، 41، 57، 60
فينومينولوجيا الحروف 133، 135
الفينومينولوجيا الخالصة 38
فينومينولوجيا سيكولوجية 38
فينومينولوجيا العقل 24، 45، 176
فينومينولوجيا الغياب 7، 9، 24، 27، 35، 48، 64-68، 76، 117-118، 146، 344، 390، 417، 427، 478، 490، 510، 512، 546، 551
فينومينولوجيا الغياب أو الاحتجاب 34
فينومينولوجيا الكشف 307
فينومينولوجيا مثالية 69
فينومينولوجيا الوجود 26
قاب قوسين 106-107
قبة أرين 163
القَبْلي 45، 51، 248، 304، 363
القدمين 387، 476-477
القُدُّوس 153، 375
قرآن 141، 157، 289
القرآن الجديد 119، 121، 147-148
الـقـصـد 51، 54، 59، 84، 130، 309، 322، 487، 522-523
القصد الإدراكي 54
القصدي 51، 53-55، 70، 76
الـقـصـديـة 39، 51، 53، 59، 61، 63، 69-70، 73، 141، 175
قصدية روحية 100
القصدية الفينومينولوجية 75
قصدية الكلام 124
قصدية المتكلم 129
القصدية والاختزال 63
قصدية الوعي 51
القطب 108، 194، 263-264

القطب الإمام 263
القلب 8، 25
القلب الفينومينولوجي 40
القلم 16، 154، 335، 393، 463-464، 466، 476، 545
القلم الأعلى 313، 459، 488
القلم الإلٰهي 459
القمر 341، 484
قوة الأشياء 478
قوة برزخية 285
قوة التخيل 185-187
القوة الحاسة 181
قوة الحس 177، 180
القوة الحسية 181-184، 194
قوة الحفظ 177
قوة الحكم 513
قوة حيوانيّة 184
قوة الخيال 177-178، 180، 513
القوة الخيالية 188، 190-191، 194
القوة الذاكرة 194، 198
القوة العاقلة 235
القوة العقلية 141، 192، 194-196
القوة الغاذية 181، 184-185
قوة الكلام الإلٰهي 103
القوة المُتَخَيِّلة 183، 185، 198
القوة المصورة 177، 187
القوة المفكرة 141، 190، 193-194، 200، 202، 225، 294
القوة الناطقة 181، 183
القوة النزوعية 183
قوة الكلام 103
قوة هيولانية 178
قوة الوجود 103، 426، 539
قوة الوهم 179
القول الإلٰهي 132
القوى الحسية 180
القوى الخيالية 190
القوى الروحانية 180
القياس 344، 535
قياس الغائب على الشاهد 266، 343، 381
الكبريت الأحمر 540، 547
كتاب مسطور 99، 123
كتابة حلزونية 19
الكتابة الوجودية 283
الكتابة الوجودية الإلٰهية 20
كُتلوي 120
الكثرة 26
كثيب الرؤية 209
الكرامات 18
الكَرْب 14، 296، 302، 408، 447، 474، 491، 529
الكُرْسيّ 27، 387، 455، 472-474، 476، 478
الكشف 8، 72، 76، 82، 105، 119، 132-133، 143، 170، 176، 213، 242، 254-256، 258-259، 265، 269-272، 274، 284، 286، 291، 294، 317، 323، 325، 353، 360، 380، 384، 386، 412، 431، 436، 450، 498، 513، 520-522، 527، 529، 535، 553
الكشف الخيالي 513، 520
الكشف الصوفي 179، 294
كشف الغطاء 76، 331
الكشف والتجلّي 520
الكشف والوجدان 22
الكعبة 525
عطاء 41
علم إيديتيكي 39
كل ما سوى الحق 466
الكلام الإلٰهي 120-121، 127، 129-134، 140، 143-144، 146، 149، 151-153، 156، 158، 166، 171

الكلام الصورة 124، 126-127، 129-131
كلام العالِم 142
كلام الله 122، 129، 132، 153
الكلام الماهية 124، 126-127، 129، 131
الكنز 136، 146-147، 320، 430، 461، 494
الكنز الخفي 146-147، 315، 320، 371، 414
الكواكب الثابتة 341
الكوجيتو الديكارتي 10، 70
كوجيطاطوم 52
الكوسموس 307
الكوسمولوجية 105، 293، 311، 372
الكون والفساد 185
الكونفوشيوسيّة 83
كيفية العرض 42
الكيمياء 251-252، 265
كيمياء السعادة 25، 169، 251-252، 281، 480
كيمياء الطبيعة 251
كينونة واحدة 80
كيوان 484
اللاتحجب 68
اللاهوتية 546
اللسانيات البنيوية 145
لعبة الحجاب أو القناع 75
لُعبة المرآة 540
اللغة الإلٰهية 129-131، 133، 155
اللغة الإنسانية 131
لغة المرايا 20، 76، 540-541
اللواحق العامة 118
اللوح 16، 186، 393، 459، 462-464، 476، 545
اللوح المحفوظ 27، 154، 313، 335، 455، 459، 462-463
اللوغوس 35، 453، 527، 535، 540، 545
المألوه 384
الما ـ فوق 175
ما سوى الحق 359
مادة لا مادية 111، 529
المادة اللامادية 530
الماكروكرسم 74، 301، 303، 307، 318-319، 346
المانوية 388
الماهيات الأيدوسية 46
الماهيات الخالصة 48
ماهية 7
الماهية القصدية 55
المبادئ 70
مبدأ أكبري 240، 309
مبدأ المبادئ 57، 61، 63، 67، 175
المتباين 135-136، 139، 541
متجدد 153
المُتَجلى 244، 309، 331، 356، 423، 453، 464، 524
المتحجب 529
المتحرك بالقصد 487
المتخيَّل 111، 115، 132، 186، 190، 210، 217، 282، 499، 501، 517، 519، 530
المُتَخَيّلة 180-181، 188، 184، 235، 515، 517
مترادفة 136
متزامنة 136
المتشابه 136
مُتشظيّة 132
المتصل 27، 519، 350، 500
المتصل الإلٰهي 522
المتصوف 7
المتضايفين 437
المتعالي 7، 50-51، 54-55، 63، 72-73، 377-378، 380، 384، 390، 543-544
المتعالي المحايث 356

المتكلم الإلٰهي 129، 131
المتكلم الصامت 15
متواطئة 136
المُتون 118
متوهم 354
متوهمة 355
المثالية الترانسندنتالية 60، 69
المثلية 251
مثنويًا 538
المجاوزة 256، 320
المُجسِّمة 135
مَجْمَع البحرين 15، 359، 398، 505-506، 517، 547
المحاط 473-474
محايث 54
المحايثة 26، 34، 36، 48، 51، 53-54، 56، 63، 72-73، 374، 377-380، 382، 386، 390، 539، 542-543
المحايثة 61
المحجوب 65، 72، 103، 242، 304، 308، 310-312، 379، 400-401، 428، 453، 493، 519، 527، 529، 539، 546، 553
المحفوظ 186
المحيط 27
مُختزل 51، 55
المختفي 132
المخلوق 531
مخلوق على الصورة 481، 552
المخلوق في الاعتقادات 521
المخيلة 262، 326، 507
مداوي الكُلُوم 263-267، 287
المُدرَك 53
المذهب الأُحادي 88، 93-94
المرآة 95، 118، 144، 279-280، 321، 323، 332، 352، 372، 391، 413-414، 487، 512-513، 521-523، 537، 540
المراتب 143، 254، 440، 445، 447، 454، 457، 478، 485، 488، 491، 494، 531، 547-548
مراتب التجلّيات 522
مراتب في الوجود 492
مراتب المنازل 317
المراتب والمنازل 426
مراتب الوجود 76، 94، 124، 142، 144، 147، 235، 278، 430، 447، 449، 454، 478، 490-491، 494، 499، 518
المراتب الوجودية 103، 142، 262، 384، 399، 447، 455، 477، 485، 489، 491، 499، 501، 538
المرايا 332، 385، 454، 530-531، 535، 537
المرايا والبرازخ 279
المرايا والخيال والرؤيا 283
المربوب 241، 384، 436، 529
المرتبة 125، 143-144، 196، 235، 315، 368، 376، 378، 384، 386، 436، 463، 475، 478، 492-494، 501
مرتبة الأُلوهية 125
مرتبة الخيال 513
المرتبة الرابعة 501
مرتبة العبودة 246
مرتبة معيَّنة 447
مرتبة الواحدية 419
مرتبة الوجود 144
المرتبة الوجودية 143-144، 412، 454، 485، 493
مرتبته الوجودية 480، 482-483
المرتبتين 306، 445، 449
المرجع 411، 427
مُركّباً هرمينيوطيقيًا 383

المستشرقون 85، 98
المستعارة والمتشابهة والمنقولة 136
المستفاد 429، 439
المستمر في الخلق 554
المستويات 547
المستويات الوجودية 457
المُسلّط 161، 514
المشّائية 92
مشاكلة 471
المشاهدة العيانية 209
المُشَبّه 135، 139، 379، 381، 384، 441
المشترك 136، 139
المشتقة 136
مشروعية الخيال 275
المصالحة 290، 387، 537
المصالحة بين الأضداد 372
المصالحة بين الضدين 378
المصالحة بين الضُرَّتَيْن 15، 285، 387، 398، 517، 537
المصوّرة 177-178، 180، 184، 187-190، 210-211
مضاف 241، 358، 401، 403، 415، 437، 454، 461، 479
المضمرات 550
المطابقة 242، 279، 285، 357-358، 372، 388، 471، 536
المطلق 66، 360، 397
المُطلَق الهيغلي 10
المظاهر 66، 324، 326، 392
المظهر 64، 116-117
المُعاشة 121
المعتقدات 531
معدن القبضتين 517
المعراج 251، 254
معرفة المرتبة 219
المعلول 327-331، 332، 336، 339، 342-344
المعنى المتعدد 94
المعنى النويماتيكي 36
المعنى الواحد 94
معيّة شيئيّة 183
معيّة وجود 183
المعيش 50، 53، 55، 69، 72
معيش الإدراك 53
المعيش القصدي 54، 73
معيش محض 72
معيش نويماتيكي 53
معيش الوعي 54
المعيشات البسيطة 50
مفاتيح الغيب 147
المفاهيم الأكبرية 10
المفاهيم الفينومينولوجية 24
المفعول الإبداعي 193، 455، 458، 462، 545
المفعول الانبعاثي 321، 455، 463
المفكرة والعاقلة 180، 187، 189
مقاصد 152، 157، 238
المقاصد الإلٰهية 132
مقاصد السامع 144
مقاصد الكلام الإلٰهي 144
مقاصد المتكلم 152
مقاصد المُتلقّي 157
مقاصد الناقلين 144
المقام 99، 106-108، 169، 208، 262، 360، 436، 542، 547، 554
المقدر 27
المقدس 388
مقصد 238
مقصديات 115
المقولات 7، 292، 305، 313، 333-335، 345، 348، 352، 472، 553، 549
المقولات العشر 109، 333، 471-472
المُقيم 108

المُكاشف 72، 100، 139، 307
المُكتنز تجلى 146
المكنون 287
المُلاءَمة 471
الملامتية 126، 435
المُلك إلى المَلَكوت 140
الملكوت 124، 307، 312، 505
المماثلة 231، 233-234، 250، 272، 345، 374، 471، 535، 537
الممكن 117، 153، 267، 283، 304، 307، 318، 328-329، 331-333، 337، 339، 343، 345، 347، 350، 354-355، 369، 372، 374، 380، 386، 390، 404-405، 410-413، 415-416، 420-423، 424-432، 439، 440، 445، 452، 464، 495-496، 505، 511، 513، 531، 548، 553
الممكن بذاته 26، 425
ممكن لذاته 427
المنازل 106-108، 262، 291، 313، 360، 454، 457-458، 478، 542، 547
المنازلات 107-108، 536، 554
المناسبة 99، 101، 143، 190، 193-194، 198، 218، 221، 237-238، 241، 279، 345، 378
منزل المنازلات 107، 169، 313، 539
المنزلة 226، 477، 481
مُنزّه 329، 356، 375، 381، 384، 441
المنطق القضوي 10، 259
المنفتح 68، 131
المنفصل 179، 350، 500، 517، 519
المنكشف 68، 131، 519
المُنمية 187
المواضعة 120
الموت 533، 545
الموتات الأربع 262
الموجود الإبداعي 27، 453
موجود انبعاثي 27، 462
الموجود الثالث 333، 508، 518
الموجودية 232
الموضعي 43
الموضوع القصدي 41، 53-55
الموضوع النويماتيكي 36
المولدات 27، 481، 483-484
مونوغرافيا 112، 114
مونيزم 94
الميتافلسفي 87-88
ميتافيزيقا 25، 38، 49، 51، 57، 59، 61، 63، 88، 90، 96، 131، 141، 158، 163، 209، 225، 228، 235، 243-245، 250، 286، 292، 294، 387، 433، 471، 473، 530، 536، 539، 546
ميتافيزيقا الخيال 530
ميتافيزيقا الهوية 390
الميتافيزيقي ـ القضوي 535
الميتافيزيقي 45، 49، 61، 67، 75، 95-96، 105، 118، 127، 175، 219، 264، 287-288، 292-294، 301، 306، 322، 330، 353، 375، 378، 380، 387، 391، 432، 517، 534، 542-544، 546-549
ميزان الذهبية 251، 265
الميكروكرسم 74
الميكروكوسم 301، 303، 318-319، 346، 522
الناطقة 180، 183-184
النامية 465
النباتية 182
نجوديّةً 534
النجوم 110
النزعة الأفلاطونية المحدثة 113

نزعة التجلّي 116
نَزْهت 137، 375، 377
النزوعية 184
النزول 150، 159، 169
نزول الحق 107
النسب 100، 105، 142-143، 147، 179، 191، 198، 208، 232، 312، 317، 329، 331، 336، 342-343، 350، 359-360، 365-366، 370، 372، 399-401، 403-405، 423-424، 444، 452، 464، 467، 487، 493، 515، 520، 540، 548
النسخة 279
نسق أركيتيبي 87
النسق الفيلوصوفي 80
النشأة الذاتية 265
نظام الحدس 57
نظام القلب 100
النظر 7
النظرة الاستشراقية 85
النظرة البرزخية 294
النفس 185، 458-459
النفس الإلٰهي 20، 162
نفس الرحمان 106، 302، 482
النَفَس الرحماني 264، 302، 457، 462، 473، 482
النفس العاقلة 338
النفس العالمية 338
النفس الكُليّة 335، 462-463، 476
النفس الكونية 338
النفس الناطقة 177، 187، 323، 492، 516
النفوس الجزئية 252، 254، 338
نفي التشبيه 381
النقباء 320
النكاح 86، 478، 482
النكاح الغيبي 86، 389، 463، 497
النماذج المثالية 127
نمط العرض الذاتي 64
النموذج القضوي للعقل 289
نموذج الكشف 289
نهر الديمومية 554
النُوَيْز 36، 49، 70، 198
النويم 36، 50، 53-55، 69، 70، 198
النويماتيكي 55
النيوتيكو- نويماتيكية 50
الهاضمة 465
الهَبَاء 16، 27، 455، 458، 462، 468، 492
الهَباء الصناعي 467
الهَباء الطبيعي 467
هَباء المولدات 467
هرمسية 90
الهرمينيوطيقا 24، 34، 58، 69-71، 81-82، 108، 119-124، 127، 131-133، 135-136، 139-142، 144، 146-149، 151، 153، 155-158، 161-162، 164، 167، 169-170، 239، 383-384
الهرمينيوطيقا الأكبرية 24، 119، 155-156، 168
هرمينيوطيقا الذوق 148
الهرمينوطيقا الروحية 171
هرمينيوطيقي 23-24، 37، 69-70، 77، 133، 136-137، 139، 144، 146-147، 149، 152-153، 156-157، 166، 280، 286، 297، 485، 490
الهرمينيوطيقي الأكبري 131
هرمينيوطيقية أكبرية 132
الهِمّة 175، 264-265، 394، 522-524، 546
الهوسيرلية 69
هيرموإيتيمولوجيا 120
الهيولاني 178
هُيولانية 186
الهيولى 127، 185، 338، 467

الواجب 343، 425-426، 440، 513
الواجب بالذات 380
واجب بغيره 339
الواجب لذاته 425-427
واجب الوجود 101، 328، 339، 411، 423، 425-427، 440، 511
واجباً بغيره 425
الواجد 364
الواحد 308، 365، 385، 490
واحد العين 487، 508
واجِدَان 385
واحدة 385
الواحدية 347، 386، 419، 496-497
الواردات الإلٰهية 248
الواسعة 309
الواقعة 263، 265، 267، 269، 271
الواقفون 150-151
الواهب 354
الواهب الأصلي 62، 175، 498
الوثوقية 226، 553
الوجد 361-364، 553
وجد الواجدين 362، 364
الوجدان 8، 50، 361-362، 396، 543، 546، 553
وجه 157، 321، 372، 378، 405، 442، 459-461، 470، 498، 508، 510
الوجه الخاص 253
الوجوب 426
الوجوب بذاته 425
وجود ـ في ـ العالم 74-75، 305
الوجود ـ هنا ـ في ـ العالم 70
الوجود ـ هنا 74
الوجود 7-8، 26، 70، 79، 323، 426، 429، 460
الوجود الإمكاني 243
الوجود البرزخي 537
الوجود البرزخي للخيال 530
الوجود الحق 133
الوجود الخيالي 522
وجود الدازين 76
الوجود الذهني 465
الوجود الرُتَبي 8، 143، 206، 461
الوجود على الصورة 448، 452-453، 456، 463
وجود القصدي 75
الوجود الماهوي 95، 355، 358، 452
الوجود المتخيل 360
الوجود المسطور 393
الوجود المضاف 8، 18، 133، 151، 220، 241، 254، 306، 331، 350، 362، 372، 377، 379، 382، 395، 399، 405، 409، 415، 451، 506، 521، 531، 544، 547
وجود الممكن 425
وجود منتشر 75
الوجود المنفتح 242
وجود نسبي 423
الوجود وظهوره 26
وجوده الماهوي 169
الوجوه 152، 157، 360، 368، 442، 460، 484، 498
الوجوه الأصلية النمطية 111
وجوه في جهات 157
الوحدانية 79
الوحدة 26، 79، 283، 308، 327، 350، 358-360، 367-373، 385، 387-388، 392-393، 395، 400-401، 408، 444، 460، 477، 542-544
وحدة الأُحدية 365
وحدة الأديان 155، 290
وحدة الأسماء الإلٰهية 366
وحدة الأعيان 344

الوحدة الأنطولوجية 231، 371
وحدة الحق 169
وحدة الشهود 93، 392-395، 438
وحدة الكثرة 368، 372، 379
وحدة الكلمة 387
الوحدة المطلقة 372
وحدة الموجود 544
وحدة الواحد 365
وحدة واحدة 371
وحدة الوجود 24، 77، 80، 82، 87، 89، 93-96، 98، 105، 169، 171، 183، 189، 198، 219-221، 231، 234، 237، 241، 301، 309، 328، 344، 346، 351، 353-354، 357-360، 365، 368، 371، 374، 377، 379، 385، 387-389، 391-394، 398، 400، 417-418، 420-421، 425، 428، 430-431، 438، 440، 449، 451، 460، 475، 502، 506، 542-544
وحدة وجود عالمة 360

الورثة 150
الورثة والأنبياء 150
الوصل 321، 503، 513
الوضع المتعالي 55
وظيفة تخيلية 112
وظيفة الخيال 111، 184
وظيفة الخيال الأنطولوجية 286
الوعي 56
وعي أصلي واهب 116
الوعي الأناوي 391
الوعي القصدي 41، 51، 140
الوقاية 237
الولاية 74، 205
الولي 8، 330، 380، 537
الولي الوارث 123
الوهب 343
الوهم 187-188، 195، 355، 472، 523، 527، 530
الوهمية 180، 184، 187، 202
وحدة المخلوقات 372

فهرس الموضوعات

مُقدِّمة عامة: إشكاليّة البحث وأطروحته وصعوباته
ما معنى قراءة فكر ابن عَرَبي؟ 7
1 ـ طرح الإشكال وبناء أُطروحة البحث 7
2 ـ عن قراءة الخطاب الأكبري: جدل الإرادة والتأويل 11
3 ـ بين الإرادة والكتابة 17
4 ـ الصعوبات 18
5 ـ عرض مختصر لأقسام البحث وأبوابه وفصوله ووصوله 23

القسم الأول
الإطار النظري والمنهجي للبحث

الباب الأول: البحث عن مُبرِّر فلسفي لفينومينولوجيا الغياب 33
مُقدِّمــة 33
الفصل الأول: فينومينولوجيا هوسرل 38
1 ـ علم النفس والفينومينولوجيا 38
2 ـ الفينومينولوجيا بين المنهج والفلسفة 42
3 ـ حدس الفرد وحدس الماهية 47
4 ـ الفينومينولوجيا ومشكلة الذاتية 49
5 ـ مفهوم القصدية 51
الفصل الثاني: الفينومينولوجيا والأُنطولوجيا من هوسرل إلى هيدغر
أو من فينومينولوجيا البداهة والحضور إلى فينومينولوجيا الوجود والغياب 57
1 ـ الفينومينولوجيا والميتافيزيقا 61

2 ـ مفهوم الظاهرة: من فينومينولوجيا هوسرل إلى فينومينولوجيا هيدغر
البحث عن مبرر فلسفي لفينومينولوجيا الغياب 62
3 ـ حاجة الفينومينولوجيا إلى الهرمينيوطيقا 69
4 ـ الاختلاف الأُنطولوجي أو من الموجود إلى الظاهرة 72
استنتاج 76
الباب الثاني: فكر ابن عَرَبي بين المصدر الإلهامي والكتابة النسقية 79
مُقدِّمة: من هو ابن عَرَبي؟ 79
الفصل الأول: عن منهج القراءة: وحدة الوجود بين العقيدة والمنهج 82
الفصل الثاني: نظام الفكر الأكبري يقوم على التناسب الخفي
في القرآن الكريم (شودكيفيتش) 98
الفصل الثالث: القراءة الفينومينولوجية لفكر ابن عَرَبي: هنري كوربان 111
الفصل الرابع: الهرمينيوطيقا الأكبرية 120
1 ـ الظاهر والباطن ومشكلة الفَهْم 121
2 ـ العوالم الأربعة ومشكلة الفَهْم 126
3 ـ القراءة بين العلم والفَهْم 127
4 ـ قواعد الهرمينيوطيقا الأكبرية 155
5 ـ الظروف الروحية للتأويل الأكبري 163
استنتاج 171

القسم الثاني
فينومينولوجيا العقل في فكر ابن عَرَبي

مُقدِّمة 175
الباب الأول: العقل في قوى الإدراك 177
1 ـ القوة الحسيّة 181
2 ـ القوة المُتَخَيْلَةُ 183
3 ـ القوة المُفكِّرة 190
4 ـ القوة العقليّة 192

5 ـ القوة الذاكرة 198

استنتاج 198

الفصل الثاني: محدودية وظائف العقل 199

1 ـ العقل بين الحس والخيال: مَن المخطئ الحاكم أم الشاهد؟ 199

2 ـ شرف الحس على العقل 209

3 ـ العقل بين القطع واليقين 212

الباب الثاني: العقل والعلم وانتصار العقل القابل 215

الفصل الأول: مفهوم العلم وتبعيّة العلم للمعلوم 215

الفصل الثاني: العقل بين الفكر والقبول/ جدل العلاقة بين العقل والفكر
انتصار «الفكر» أم العقل القابل؟ 223

الفصل الثالث: العقل والمماثلة 231

الفصل الرابع: هل ينبغي ترك الفكر ومتى؟ 236

الفصل الخامس: العقل والحرية 241

الفصل السادس: العقل والقلب 246

الفصل السابع: العقل وكيمياء السعادة 251

استنتاج 254

الباب الثالث: العقل والوجود في مقام «نعم» و«لا»، أو في اللقاء
بين ابن عَرَبي وابن رشد: حوار بين الفلسفة والتصوف 255

مُقدِّمـة 255

الفصل الأول: حضور ابن رشد في فكر ابن عَرَبي أو مرتبة العقل
من الوجود 256

1 ـ مناقشة وجهة نظر نصر حامد أبو زيد، وعبد الفتاح كيليطو 258

2 ـ حوار مفترض مع د. محمد المصباحي 278

الفصل الثاني: وجهة نظر هذا البحث 286

استنتاج 294

القسم الثالث
فينومينولوجيا الوجود في فكر ابن عَرَبي

مُقدِّمة 301

الباب الأول: العالَم بين ابن عَرَبي والفلاسفة 303

الفصل الأول: العالَم أمام الإنسان إنسانية العالم وعالميَّة الإنسان: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ 303

الفصل الثاني: العالَم بين الآية والدليل 317

الفصل الثالث: العالَم بين العلَّة والعطاء 327

الفصل الرابع: الآيات والمقولات 333

الفصل الخامس: مناقشة فكرة الصُدور الفلسفية 336

استنتاج 344

الباب الثاني: عين الوجود وظهوره أو التقاطب التكميلي 345

مُقدِّمة 345

الفصل الأول: أُنطولوجيا الماهية و«أُنطولوجيا» العَرَض 348

الفصل الثاني: الوَجْد والوُجود 361

الفصل الثالث: الظهور باعتباره عتبةً بين طرفين 365

1 ـ «وحدة الوجود» بين الوحدة والكثرة 365

2 ـ «وحدة الوجود» بين التنزيه والتشبيه أو التعالي والمحايثة 374

3 ـ «وحدة الوجود» بين الحَق والخَلق 388

4 ـ «وحدة الوجود» وتجربة الفناء والبقاء 391

5 ـ وحدة الوجود ومسألة الظاهر والباطن 398

استنتاج 405

الباب الثالث: ظهور الوجود: الأعيان الثابتة والأسماء الإلٰهيّة 407

مُقدِّمة 407

الفصل الأول: الأعيان الثابتة «ووحدة الوجود» 410

1 ـ الأعيان الثابتة بين الوجود والعدم 410

2 ـ الأعيان الثابتة بمثابة ظلال ... 412
3 ـ معدوميّة الأعيان الثابتة ... 413
4 ـ شيئيّة الثبوت أو المعدوم ... 414
5 ـ مفهوم الشيء في شيئيّة الثبوت ... 416
6 ـ ما معنى (سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها)؟ ... 417
الفصل الثاني: عودة إلى مناقشة ابن عربي للفلاسفة:
حول مفهوم الممكن بذاته ... 425
الفصل الثالث: الأعيان الثابتة والعبودية ... 433
استنتاج ... 445
الباب الرابع: مراتب الوجود وحضراته وعلاقتها بالأسماء الإلٰهيّة ... 447
مُقدِّمة ... 447
الفصل الأول: الظهور تحقيق لآثار الأسماء الإلٰهيّة في الأشياء ... 448
الفصل الثاني: الأسماء والأشياء ... 454
1 ـ العقل الأول واللوح المحفوظ: المفعول الإبداعي والمفعول الانبعاثي:
الاسمان البديع والباعث ... 455
2 ـ الطبيعة والهباء: الإسمان الباطن والآخر ... 465
3 ـ الجسم الكل والشكل: الاسمان الظاهر والحكيم ... 468
4 ـ العَرْشُ والكُرْسِيُّ: الاسمان المحيط والشكور ... 472
5 ـ فَلَك الأطلس وفَلَك المنازل: الاسمان الغنيّ والمُقدّر ... 474
6 ـ بداية السماوات السبع والاسم الرب ... 479
7 ـ عالم الأجسام والأركان والمولدات ... 481
استنتاج ... 487
الباب الخامس: الخيال والحضرات الوجودية ... 491
مُقدِّمة ... 491
الفصل الأول: حضرات الوجود ... 492
الفصل الثاني: الوجود والخيال ... 499

1 ـ شرعية الخيال 501
2 ـ برزخية الخيال-الوجود 503
3 ـ الخيال بين القوة والضعف، وبين الضيق والاتساع 511
4 ـ التجلّي الخيالي. الخيال المتصل والخيال المنفصل 517
5 ـ الخيال، القلب والهمَّة 522
6 ـ العالَم والحُلُم 526
استنتاج 528
الخلاصة 533
المصادر والمراجع والمقالات 555
أولاً: المصادر باللغة العربية 555
ثانياً: المراجع باللغة العربية 560
ثالثا: المصادر والمراجع باللغة الأجنبية 563
فهرس الأعلام 567
فهرس المصطلحات 571